

العلاقة بين الوحي والعقل (دراسة أصولية)



د. إبراهيم رشاد محمد صبري (*)

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد ﷺ وعلى أهله وصحبه أجمعين.

وبعد،

فقد شغلت قضية العقل والوحي الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، ولا غرابة في ذلك، فإن الدين الإسلامي نفسه بقدر ما جاء يؤسس الحياة على دعائم الوحي، فإنه جاء يعلي من شأن العقل، ويرفع من مقامه، ويجعل منه ظهيراً للوحي في قيادة الحياة، ومن ثم نشأ النظر الموازن بينهما، المحدّد لدور كل منهما في التعريف بالحق، وفي إلزام الإنسان به.

لكن ظهر في العالم الإسلامي المعاصر حركة ثقافية وفكرية تعمل على تبني

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد - كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي.

مناهج غربية وتطبيقها على القرآن الكريم، مع إغفال تام لأصول التفسير وقوانين التأويل في تراثنا الإسلامي العربي، للقرآن الكريم وما يتصل به من بيان نبوي في السنة النبوية الشريفة.

وقد سلكت هذه الحركة مسلك الإسراف والتسيب في الاستنباط الدلالي، أو ما يمكن تسميته بالقراءات المعاصرة للقرآن الكريم^(١). وهذه القراءات خرجت بالممارسة التأويلية عن إطارها الطبيعي، أي بعيداً عن سياق التأصيل المنهجي - كما سيتضح لنا عند مناقشتهم - منبهرين بالآخر المختلف، مستسلمين لهم طوعاً أو كرهاً، متبعين مناهجهم في الدراسة والبحث، فأخضعوا الخطاب الشرعي (الوحي) كسائر الخطابات لتلك المعايير، سواء بسواء، من غير تأمل في خصوصيات النص الشرعي، وعصمته وتعالیه عن الزمان والمكان والأشخاص. فأسقطوا على النص الشرعي ما يخضع له - بل حتى ما لا يخضع له سائر النصوص البشرية من الإسقاطات، ووضعوه تحت محك النقد والمراجعة، مما أدى بهم الحال إلى التردد والتشكيك في صحة النص وصدقه الذاتي، وأخيراً رفع الثقة عنه، والاعتقاد بأنه السبب الرئيسي عن تأخر المسلمين، وحرمانهم من التمتع بالحياة المادية المعاصرة، وأن العالم الغربي لم يُحرز تقدّمه الذي أذهل الناس في المجالات الحياتية إلا بعد هدر عقلائهم ومفكرّهم حرمة النصوص الدينية، وتجاوزها باتخاذها ظهرياً، حيث قطعوا صلتهم بها كلياً إلى الأبد، وعدّوا تلك النصوص من إفرازات التأريخ، أو من صنع العلاقات والظروف الاجتماعية بين الناس أيامئذٍ، وأنها لا تمت إلى الحاضر والمستقبل بصلة رحم، ولا تنسجم مع متطلبات الحياة الحديثة.

ولعل تجريب تقنيات المنهجية المعاصرة، في مجال العلوم الإنسانية وتطبيقاتها

(١) في هذا المضمار نجد قراءات محمد شحرور، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وعبد الرحمن حللي، ومحمد أبو القاسم حاج حمد... وغيرهم.

على النص القرآني دون تكييفها لمنطق النص وهدية، ومراعاة أساليب العربية عمق من الإشكالية، بل لم يساعد بأية حال الباحثين في هذا الاختصاص على تقصي السعي إلى نمو قراءة معتدلة.

وهنا نشير بعض التساؤلات:

هل هناك حرية فكرية مطلقة في مقارنة النص القرآني؟

وهل القراءة الحرة المنسلخة عن الصيغة الحرفية للنص القرآني تعني الانسلاخ عن سياقه الحضاري والمعرفي والحيوي؟

وهل الاعتصام بسياج النص القرآني والتمسك بحدوده يتعارض مع الإمكانات التعبيرية للنص؟

وما الضوابط التي تحقق حماية القرآن الذي حرك دواعي البحث في هذه الإشكاليات، نظراً لهذه التناقضات الجوهرية في فكر كثير من المنهجيات النقدية المعاصرة والقراءات المنفلتة أولاً، والقلق المعرفي والحيرة العلمية من كثرة انتشار المناهج الخاطئة في قراءة القرآن ثانياً. ومن هنا تجيء قضية فهم النص القرآني بين الانضباط والانفلات، وتلك هي مشكلة البحث.

منهج الدراسة:

وقد ارتأى الباحث أن يستخدم المنهج التحليلي المقارن، والذي من سماته:

١- عرض الأفكار وتحليلها وإرجاعها إلى أصولها، والوقوف على آليات إنتاجها.

٢- نقدها وتقويمها في ضوء مناهج ومحاولات أخرى مشابهة.

خطة الدراسة :

تشتمل هذه الدراسة - بعد المقدمة - على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : العلاقة بين الوحي والعقل .

المبحث الثاني : الانفلات الدلالي في قراءة الوحي ونماذج منه .

المبحث الثالث : ضوابط في فهم الوحي .

الخاتمة : وتشتمل على أهم النتائج التي توصل إليها الباحث .

المصادر .

وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

* * *

المبحث الأول العلاقة بين الوحي والعقل

المطلب الأول - أسس العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل :

العلاقة بين الوحي والعقل ترتكز على مجموعة من الأسس وهي : افتقار العقل إلى الوحي، وخضوع العقل للوحي، وارتباط اجتهاد العقل بالوحي، وضرورة اجتهاد العقل لفهم الوحي، والانسجام بين العقل والوحي^(١).

فالعقل مفتقر إلى الوحي، ليبين له المنهج الذي يسير عليه في الحياة، ولا يستطيع العقل - مستقلاً عن الشرع - أن يضع منهجاً صحيحاً عادلاً منزهاً عن كل خطأ؛ لأنه لا يعلم حقيقة كل ذلك إلا الله، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢)، ويؤكد ذلك فقد العقل للشروط الضرورية التي تؤهله للقيام بمهمة التشريع^(٣)، وتتمثل هذه الشروط فيما يلي :

١- العلم بحقيقة الإنسان كما هي : فالعقل لم يتمكن من المعرفة الدقيقة بحقيقة الإنسان، ومعلوماته في ذلك ظنون وتخمين، وقد كان الإنسان وسيظل عصياً على فهم العقل البشري له، لما ينطوي عليه من جانب روحي غيبي ميتافيزيقي، لا يخضع لمناهج العقل التحليلية.

٢- العلم بحقيقة الخير والشر على الإجمال والتفصيل، والعقل في هذا الشرط مخفق، وذلك أن ما أقامته العقول من معايير للقيم الخلقية وقوانين الأنظمة قد

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - عبد الرحمن بن زيد الزبيدي - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - ط (١) ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ص ٤١٩ .

(٢) الملك (١٤).

(٣) راجع العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل - عبد المجيد محمد السوسوه - مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد (٣٩)، ص ٣٧ .

أخفقت عن إقامة السلوك البشري على نحو يتحقق به سعادة الإنسان وأمنه .

٣- العلم اليقيني بما ستكون عليه الحياة البشرية في مستقبلها: وهذا الشرط أخفق فيه العقل أيضاً، وذلك أنه لم يتجاوز في حكمه على مستقبل الحياة البشرية - خلافاً للمادة - الظن والتخمين .

٤- التجرد من المؤثرات ونوازع الهوى . وهذا الشرط أخفق فيه العقل - أيضاً - حيث إن ما أنتجه العقل من تشريعات كان العقل فيها متأثراً بالأشياء الخارجية التي تحيط به، فهو واقع تحت طائلتها، ولا يستطيع التحرر منها، فمن المعلوم أن العادة والوراثة والمصالح المباشرة والنوازع الغريزية والشهوات عوامل لا يستطيع العقل أن يتخلص من تأثيرها، كلها أو بعضها^(١) .

ويؤكد إخفاق العقل في تلك الشروط: أن ما أنتجته العقول من تشريعات ونظم قد جاءت مطبوعة بالاختلالات والتطرف والتأرجح ذات اليمين وذات الشمال، والإفراط في جانب يقابله تفريط في الآخر، واستبعاد من فئة لغيرها^(٢) .

وما دام العقل عاجزاً عن الاستقلال بالتشريع والقيام بهذه المهمة فهو مفتقر إلى التلقي من مصدر أعلى من العقل، مصدر فيه الكمال المطلق، ومنزه عن كل نقص، وليس ذلك إلا في وحي الله المحيط بحقيقة كل شيء .

والعقل هو الطريق إلى إثبات الوحي، بما دلّ عليه العقل من إمكان الوحي الإلهي للبشر، ودلل على وقوع ذلك بالفعل، وأقام البرهان على صحة نبوة سيدنا محمد ﷺ، وصدق رسالته، فلو فقدت الثقة بالعقل لأنهار الإيمان بالوحي،

(١) راجع: دستور الأخلاق في القرآن - محمد عبد الله دراز - مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١) ١٣٩٣ هـ ص ٣١، ومصادر المعرفة، ص ٤٢٠ .

(٢) راجع: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين - أبو الحسن الندوي - دار القلم، الكويت - ط (١٠) ١٩٧٧ م حيث جاء الباب الرابع منه مبيناً لهذه الحقيقة، ص ١٧٥ - ٢٧٨ .

ولذلك قال العلماء: (العقل أساس النقل)^(١)، إلا أن العقل بعد أن يقيم الأدلة القاطعة على نبوة النبي ﷺ، ليس له بعد ذلك إلا التلقي والحفظ والتبليغ والفهم والفقه لما جاءت به نصوص الوحي، يقول الغزالي: (إن العقل يدل على صدق النبي ﷺ ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بإدراكه، ولا يقضي - أيضاً - باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً للشقاوة، ولكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذا الطريق)^(٢).

ومن هنا فإن العقل - بعد التصديق بالنبوة والإيمان بالرسالة - تكون مهمته التصديق والإيمان بما جاء به الوحي الإلهي من أخبار، وكذا السمع والطاعة لما جاء به الوحي من أحكام. وليس له - بعد ثبوت نسبة الخبر أو الحكم إلى الله ورسوله - أن يضع ما يجيء به الوحي موضع الشك، والتحقق في صحته؛ لخروج ذلك عن اختصاصه؛ (لأن الوحي هو مصدر مباشر للحقائق من مصدرها وهو الله - سبحانه وتعالى - فدرجة اليقين فيه أعلى من اليقين الحاصل عن طريق العقل، ولأن الوحي إلى الأنبياء هو التعليم أو الإخبار الإلهي المباشر لهم بطريقة لا مجال للعقل في أن يعرف كنهها، ولكنه يستطيع معرفة قرائنها وآثارها)^(٣).

وإخضاع نصوص الوحي لمقررات العقل مبدأ خطر؛ لأنه ليس هناك (عقل مطلق

(١) المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة - يوسف القرضاوي - مؤسسة الرسالة، بيروت - ط (١) ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م - ص ٢١.

(٢) المستصفى من علم الأصول - للغزالي - تحقيق: محمد سليمان الأشقر - مؤسسة الرسالة، ط (١)، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

(٣) المصدران الأصلان للمعرفة في الإسلام: الوحي والعقل - محمد مبارك - مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣)، ص ٥٣.

- لا يتناول النقص والهوى والشهوة والجهل - يحاكم النص القرآني إلى مقرراته؛ وإذا أوجبنا التأويل ليوافق النص هذه العقول الكبيرة فإننا ننتهي إلى فوضى^(١).

ولكي ينطلق العقل باجتهاد على الوجه الصحيح، يجب أن ينطلق في ذلك متجرداً عن هواه، وينظر في النصوص متدبراً لمعانيها، ومستخرجاً لأحكامها، مبتغياً بذلك الوصول إلى الحق الذي أراده الشارع وضمنه في نصوص وحيه، (فإذا ما استبان له سنة رسول الله ﷺ لم يحل له أن يدعها لقول أحد)^(٢)، كما يقول الشافعي رحمه الله.

(ولا يمكن أن يحدث تنافٍ أو تعارض بين العقل الصريح والمنقول الصحيح)^(٣) لأن الشريعة قامت على المعقولات، فهي نسق من الأحكام المترابطة المتكاملة المستهدفة لجملة من المقاصد الكلية، يندرج تحتها جملة من الأحكام الفرعية والجزئية.

وكذلك ليس في الوحي ما يناقض العقل؛ (لأن الوحي جعل العقل أساس التكليف، ولو كان في الوحي ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يطاق)^(٤)، والحال أن الوحي يعلن أنه ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٥)، وأيضاً لا يمكن التكليف بما يتنافى مع العقل؛ لأن نصوص الوحي إنما جاءت مخاطبة للعقول، لتتلقاها بالقبول وتعمل بمقتضاها، فلو كانت منافية للعقول لما قبلتها، ولما عملت بمقتضاها، فتضيع فائدة الشريعة، وهذا ما أوضحه الشاطبي حيث يقول: (الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والدليل على ذلك من وجوه:

(١) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته - سيد قطب - دار الشروق، القاهرة، ص ٢٢.

(٢) مدارج السالكين - لابن القيم - دار الحديث بالقاهرة - ط (١) ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ج ٢ ص ٣٣٥.

(٣) حول هذه الحقيقة أدار الإمام ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل) - تحقيق الدكتور رشاد سالم - جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض - ط (١) ١٣٩٩ هـ.

(٤) الموافقات في أصول الشريعة - للشاطبي - شرحه عبد الله دراز - دار الفكر العربي، القاهرة ح ٣ ص ١٥.

(٥) البقرة (٢٨٦).

أحدها : أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل على أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذلك : أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها.

والثاني : أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدق؛ فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا عدم ورود التكليف المنافي للتصديق وهو معنى تكليف ما لا يطاق وهو باطل، حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث : أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعد فاقده كالبهيمة المهملة. وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

والرابع : أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من ردّ الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به الرسول ﷺ حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون : ساحر، وتارة مجنون، وتارة يكذبونه، كما كانوا يقولون في القرآن : سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلمه بشر، وأساطير الأولين، بل كان أولى ما يقولونه : إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا اتباعه لأمر أخرى.

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانه على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائفة أو كراهة، ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام. وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها^(١).

واجتهاد العقل في فهم نصوص الوحي واستخراج الأحكام منها، أو بالقياس عليها أو من مقاصدها - أمر لابد منه لتطبيق الشريعة؛ ذلك لأن المكلف ملزم شرعاً بأن يكون كل فعل من أفعاله على وفق الشريعة، وأن يستند في كل واقعة تقع به أو نازلة تنزل به إلى ما تحكم به الشريعة من وجوب أو حرمة أو ندب أو كراهة أو إباحة. وكيف يمكن تحقق ذلك ونصوص الوحي متناهية ومنحصرة، بينما الحوادث والوقائع التي تنزل بالناس ويراد حكم الله فيها ليس لها حصر ولا نهاية؟

إنه لا سبيل لتحقيق ذلك إلا بأن يجتهد العقل في استنباط الأحكام، إما عن دلالة النصوص، أو بالحمل عليها عبر طرق الاجتهاد المختلفة، وقد عبر الإمام الشافعي عن هذه القاعدة بقوله: (كل ما نزل بمسلك ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه - إذا كان فيه بعينه حكم - اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد)^(٢).

ويقول الشهرستاني: (وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار)^(٣).

(١) الموافقات - ج ٣ ص ٢٧.

(٢) الرسالة - للشافعي - تحقيق: أحمد شاكر - دار التراث، مصر - ص ٤٧٧.

(٣) الملل والنحل - للشهرستاني - مطبعة علي صبيح وأولاده، القاهرة، ح ٢ ص ٣٧.

وقال الشاطبي: (إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذا احتج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره)^(١).

لذلك كان لابد من اجتهاد العقل في فهم النصوص الشرعية واستخراج الأحكام منها. بما تقضي به دلالتها الظاهرة، أو بالقياس عليها، أو ما ترمي إليه مجموع النصوص من مقاصد عامة أو مبادئ كلية، ولو لم يكن الاجتهاد لكان الأمر كما يقول السيوطي: (فلو لم يجز الاجتهاد في الفروع، وطلب الأشبه بالنظر والاعتبار، ورد المسكوت عنه إلى المنصوص عليه بالأقيسة لتعطلت الأحكام، وفسدت على الناس أمورهم، والتبس أمر المعاملات على الناس. فوسع الله هذا الأمر على الأمة، وجوز الاجتهاد، ورد الفروع إلى الأصول لهذا النوع من الضرورة)^(٢).

كما أن العقل في اجتهاده مرتبط بالنص، خاضع له، باحث عنه، لا يتجاوزه، ولا يبعد عنه، (وليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حل أو حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم: الخبر في كتاب الله، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس)^(٣).

ومعلوم أن كلاً من الإجماع والقياس أثر من آثار النص، لا يقومان إلا به، ولا ينهضان إلا عليه، (ولو جاز أن تتسع دائرة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إلى تخطي حدود النص ومدلولاتها، إذن لجاز لهذا الاجتهاد ذاته أن يبطل حكم الشريعة بأسرها، وأن يستبدل بها شيئاً فشيئاً شريعة أخرى)^(٤).

وهذا ما أوضحه الشاطبي بقوله: (ولو جاز للعقل تخطي مآخذ العقل لجاز

(١) الموافقات - ج ٤ ص ١٠٤.

(٢) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام - للسيوطي - تحقيق: علي النشار وغيره - طبع بمجمع البحوث الإسلامية، ط (٢)، ١٩٧٠م - ج ١ ص ٩١١.

(٣) الرسالة - ص ٢٩.

(٤) حوار حول مشكلات حضارية - محمد سعيد رمضان البوطي - مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص ١٤٥.

إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل. بيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم. وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر. وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله^(١).

لذلك فدور العقل في الاجتهاد التشريعي لا يتعدى إلى أن ينشئ أحكاماً لا علاقة لها بنصوص الوحي ومقاصده؛ لأن الشريعة الإسلامية مصدرها الحكم الإلهي. ولو كان للعقل مجال فيها بالتأسيس للأحكام والعقائد لاستغنى عن النبوة، وهذا باطل في الإسلام، فحق العقل محدود بفهم الشريعة وإدراك مقاصدها واستخراج الأحكام من النصوص أو بالحمل على النصوص أو من مقاصدها ومبادئها العامة، وتنزل تلك الأحكام على الوقائع، وليس للعقل حق المشاركة في إيجاب المصالح وتحريم المفاسد، إلا قياساً على ما حكم فيه الشرع.

(فإذا تعاضد النقل والعقل، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)^(٢).

وليس للعقل أن يشرع الأحكام، ولا يضع التكاليفات، ذلك أن التكاليفات الإسلامية تتعلق بها الثواب والعقاب، وهما أمران يتولاهما العليم الحكيم يوم القيامة، وما كان الله تعالى ليعذب أحداً على عمل لم يبين له ما طلب فيه، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(٣). وإذا كان الاجتهاد بالرأي مشروعاً فإنه ليس بمحض العقل، وإنما هو اجتهاد عبر وسائل الحمل المعتبرة، ويدور في فلك علل النصوص ومقاصد الشريعة ومبادئها العامة.

(١) الموافقات - ج ١ ص ٨٧.

(٢) الموافقات - ج ١ ص ٨٧.

(٣) الإسراء (١٥).

المطلب الثاني: أثر حاكمية الوحي على اجتهاد العقل:

بما أن الوحي حاكم والعقل محكوم به، لذلك كان لحاكمية الوحي أثر على اجتهاد العقل، سواء من حيث حدود الاجتهاد، أو من حيث أنواعه، أو من حيث مؤهلاته^(١).

فاجتهاد العقل في نصوص الوحي له حدود لا يتجاوزها، وذلك بحسب ما تفضي به دلالة تلك النصوص، وليس له أن يهدر شيئاً من تلك الدلالات أو يتجاوزها - ويفسر النص بعيداً عما تقتضي به دلالاته - قطعية كانت أو ظنية؛ لأن ذلك يؤدي إلى إهدار معاني الألفاظ، وتفسير نصوص الشارع بغير مراده، خصوصاً فيما كانت دلالاته قطعية، إذ لو أهدرت أدى ذلك إلى إهدار أغراض الوحي، وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة^(٢)، وأما ما كانت دلالاته ظنية فإنه يحمل على ما دل عليه ظاهر اللفظ، ولا يصرف عن معناه الظاهر إلى غيره إلا إذا اكتملت فيه شروط التأويل^(٣).

كما أن لحاكمية الوحي أثراً على أنواع اجتهاد العقل، حيث إن كل أنواع الاجتهاد تدور حول النصوص ولا تتجاوزها، فهي إما بيان لها، أو حمل عليها، أو كشف عن مقاصدها ومبادئها العامة، أو تطبيق لأحكامها.

فدور العقل في الاجتهاد البياني^(٤) هو فهم النص وتفسيره في نطاق دلالاته

(١) راجع: العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل - ص ٥٤.

(٢) راجع: الموافقات ج ٢ ص ٢٩٠، وخلافة الإنسان بين الوحي والعقل - عبد المجيد النجار - المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٩٨.

(٣) راجع في ضوابط التأويل: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول - طبع مصطفى الحلبي، القاهرة ط (١) ١٩٣٧م، ص ١٧٦.

(٤) الاجتهاد البياني: هو است فراغ العقل جهده في تفسير النص وبيان دلالاته بهدف الوصول إلى المراد الإلهي الذي تضمنه النص. وقد يختلف ذلك المستوى من البيان والتفسير بحسب القطعية أو الظنية في دلالة النصوص.

اللغوية، وكذا الموازنة بين دلالات الألفاظ، أو التوفيق أو الترجيح بين الدلالات المتعارضة في ظاهرها^(١).

وفي الاجتهاد القياسي^(٢) فإن العقل في القياس لا يتخطى النصوص ولا يتجاوزها، يقول الشاطبي: (ليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها، ونبه النبي ﷺ على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟ فهو مُهْتَدٍ بالأدلة الشرعية يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته)^(٣).

ودور العقل في الاجتهاد المقاصدي^(٤) التعرف على المرامي والمقاصد من جملة النصوص الشرعية بما تضمنته من أهداف وحكم ومبادئ تلتقي عليها النصوص ويقيم من تلك المقاصد أسساً للأحكام^(٥). ويندرج تحت الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد عن طريق المصلحة المرسله وسد الذرائع والاستحسان.

وهناك اجتهاد آخر يسميه الشاطبي الاجتهاد الذي لا ينقطع، باعتبار أن الاجتهادات الأخرى قد تنقطع أو تتوقف اكتفاء بما قام به السابقون من اجتهاد

(١) كما يندرج في هذا النوع من الاجتهاد التثبت من صحة النص الأحادي في الحديث النبوي.

(٢) الاجتهاد القياسي: هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في التعرف على علل الأحكام المنصوص عليها - سواء أكانت هذه العلل مصرحاً بها أم مستنبطة - ليتمكن المجتهد - من خلال فهم تلك العلل - من بسط حكم ذلك النص على الوقائع المسكوت عنها المشابهة للوقائع المنصوص عليها في علة الحكم. وبذلك تشمل دلالة النص القضايا غير المنصوص عليها، لتشابهها مع المنصوص عليها في العلة، وفي هذا إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص. راجع: الموافقات ج ٤ ص ٦٠.

(٣) الموافقات ج ١ ص ٧٩.

(٤) الاجتهاد المقاصدي: هو استفراغ العقل في جهده في التعرف على المقاصد العامة للتشريع الإسلامي المستوحاة من مجموع النصوص ومبادئه العامة وقواعده الكلية، ويستنبط من ذلك أحكاماً شرعية لما لم يرد فيه نص خاص، ولم يظهره إجماع، وليس له أصل يقاس عليه.

(٥) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية - محمد أبو زهرة - طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ج ٢ ص ٥.

وبيان، ويسميه بعض المعاصرين الاجتهاد التطبيقي^(١)، وبهذا الاجتهاد يربط العقل وقائع الحياة البشرية المستمرة المتغيرة والمتغيرة بأحكام الشريعة المستقاة من النصوص الثابتة، يقول الشاطبي: (إن الحكم بعد أن يثبت بمدركه الشرعي يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ويسمى هذا الاجتهاد: الاجتهاد الذي لا ينقطع، إذ لو فرض ارتفاعه لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق، أو ذلك العام)^(٢).

وبما أن اجتهاد العقل في التشريع الإسلامي ليس عملاً عقلياً محضاً، وإنما هو جهد مرتبط بالروحي ويدور حوله؛ لذلك يلزم العقل (أن يكون مستوفياً مجموعة من الشروط تؤهله للقيام بهذه المهمة، إذ لا يكفي اعتماد العقل على طاقته الذاتية أو ثقافة العامة؛ لأن الاجتهاد ليس عملاً حراً يقوم به العقل في وضع نظام بإزاء نظام الشريعة الإسلامية، وإنما هو: فهم لهذه الشريعة، وتفريع لما جاء به،

(١) سماه بهذا الدكتور عبد المجيد محمد السوسوه في بحثه (العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل) - ص ٦١.

ويقصد بالاجتهاد التطبيقي: (هو استفراغ العقل جهده في التحقق من توفر مناط الحكم الشرعي في الوقائع المعروضة ليطبق عليها الحكم أو أن المناط غير متحقق فلا يطبق الحكم. فالحكم الشرعي بعد أن يستنبط من النص، تأتي بعد ذلك مرحلة تطبيقية على الوقائع التي تحقق فيها مناط الحكم، وهذا يعني تحويل الحكم من كونه صورة مجردة في الذهن إلى واقع مشخص في الحياة، ففيه اتجاه بالأحكام من الأنواع الكلية إلى الجزئيات المشخصة، وحيث إن كل فرد من هذه الجزئيات قد يختلف عن غيره - إن قليلاً أو كثيراً - بحكم الظروف المحيطة به أو الملابسات التي أحاطت أو تحيط بالواقعة، لذلك كان لابد من الاجتهاد في شأن كل فرد من أفراد هذا النوع، ليتبين العقل إن كان الحكم يشملها فينزل عليها، أو لا يشملها فيرتفع عنها ليشملها سواه).

راجع: أصول الفقه - محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي، ص ٣٣٠، ومصادر المعرفة ص ٤٢٩.

(٢) الموافقات - ج ٤ ص ٩٠.

وتطبيق لهذه الأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية^(١).

وبما أن المجتهد يقوم بعمله مبيناً حكم الله - فيما تضمنه وحي الله جلّ وعلا، لذلك لا بد أن تتوفر له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام الشرعية من مآخذها، حتى لا يندس بين المجتهدين من ليس أهلاً للاجتهد فيتقول على الله بغير علم، ويفتي في دين الله بما ليس فيه^(٢).

وقد شدد بعض العلماء في شروط الاجتهاد، وخفف آخرون، ورأى جماعة منهم الاعتدال، ومع ذلك فإن جميع ما ذكره من شروط مرده إجمالاً إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها، وفهم أساليب اللغة العربية، وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح تجعله يتحرى في اجتهاده ويحرص على مطابقة شرع الله وتقديمه على هواه^(٣).

(١) مصادر المعرفة - ص ٤٢٦ .

(٢) راجع: الاجتهاد في التشريع - محمد سلام مذكور - دار النهضة العربية، القاهرة، ط (١) ١٤٠٤هـ ص ١٠٦ .

(٣) راجع في شروط الاجتهاد بالتفصيل المستصفي ج ٢ ص ٣٥٠، وروضة الناظر - لابن قدامة - دار الكتب العلمية، بيروت ح ٢ ص ٤٠١، وإرشاد الفحول، للشوكاني - ص ٢٥٠، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ٤٣٧ .

المبحث الثاني الانفلات الدلالي في قراءة الوحي ونماذج منه

تمهيد:

لقد نشأ في أوروبا صراع بين الكنيسة والعلماء في العصور الوسطى، حيث فرضت الكنيسة على أتباعها الإيمان بمعتقدات خرافية ادعوا أنها وحي ودين، وأن الخروج عليها كفر وإلحاد يكون جزاؤه الطرد من رحمة الكنيسة والقتل والإحراق والطرد من البلاد، وكانت تستعين الكنيسة في تنفيذ أوامرها بالإمبراطور وسلطانه؛ لأن تعيين الإمبراطور وعزله خاضع لسلطان رجال الكنيسة وأوامرهم^(١).

وقد استطاع العلماء بما لاقوه على يد الكنيسة من تعذيب واضطهاد أن يثبتوا للأجيال التالية أن ما تدعيه الكنيسة ديناً وعقيدة ليس إلا خرافة ومظهراً من مظاهر الجهل، وبدأت من هذا التاريخ قصة الصراع الطويل بين الكنيسة والعلم، وأصبح رجل الدين في نظر العلماء رمزاً للجهل، وأصبحت آراؤه الدينية مظهراً من مظاهر الخرافة والتخلف، واختفت من هذه المعركة كلمة الكنيسة ليحل محلها لفظ الدين الوحي، كما اختفى لفظ رجل الكنيسة ليحل محله رجل الدين، وأخذت هذه الازدواجية - الدين والعلم - تأخذ العلاقة بينهما شكل التناقض.

وأخذت هذه العلاقة التناقضية في الظهور والشيوع إلى أن عمت أنحاء أوروبا كلها، وترتب على ذلك أن أفرزت هذه المعركة مجموعة من المصطلحات التي حملت في طياتها معنى الرفض لكل ما هو ديني، مثل: الحداثة، التنوير،

(١) راجع: الوحي والإنسان قراءة معرفية - محمد السيد الجليلند - دار قباء للطباعة والنشر، سنة ٢٠٠١م، ص ١١٢.

العلمانية، وأخذت الفجوة تتسع شيئاً فشيئاً إلى أن سيطرت النزعة العلمية على الحياة في أوروبا، وبدأت الكنيسة يتراجع سلطانها، وأخذت النزعة العلمانية تمد سلطانها لتحل محل الكنيسة في إدارة شؤون المجتمع ونظام الحكم، وتبدلت النظرة إلى الكون وعلاقة الإنسان به، كما أخذت قضية اللاهوت وما يتبعها من قضايا إيمانية تتلاشى، ويتلاشى أثرها من مظاهر الحياة^(١).

وسادت نزعة نقدية لكل ما هو مقدس في أوروبا تبنتها ظاهرة الحداثة والعلمانية التي تنفي كل ما هو ديني ليحل مكانه الواقع، وحاول النقد العلماني للدين أن يجهز على تعاليم الكنيسة لتفسح مكانها للعقل والعلم.

وقد انتقلت هذه المعركة بكامل حيثياتها وملابساتها إلى العالم الإسلامي، وبدلاً من تصوير قصة الصراع على أنه صراع بين آراء رجال الكنيسة والعلماء تحول إلى صراع بين الدين والعلم. لقد صَدَّر الغرب هذه المعركة إلى بلاد المسلمين ضمن الصادرات الثقافية خلال القرنين الأخيرين، وحمل لواءها نيابة عن الغرب مجموعة من تلاميذ المستشرقين في العالم الإسلامي، ومن أبناء العربية، ممن يرفعون شعارات العلمانية والتنوير والحداثة.

لقد تبنى رواد العلمانية والتنوير الدعوة إلى رفض الدين وإقصائه عن حركة المجتمع، كما فعلت أوروبا، دون أن يفرقوا بين الإسلام والكنيسة، ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن علاقة الإسلام بالعلم، وموقفه من الخرافة والأسطورة ومحاربة الجهل.

وكما صورت أوروبا الكنيسة على أنها سبب التخلف والانحطاط، قال بذلك رواد التنوير والعلمانية في بلاد المسلمين، فجعلوا الإسلام سبباً لتخلف المسلمين وانحطاطهم.

(١) راجع: المصدر السابق، ص ١١٣.

وكما جعلت أوروبا رجال الكنيسة رموزاً للتخلف والجهل، نادى التنويريون والعلمانيون في بلادنا بأن رجال الدين هم رموز التخلف والجهل، وكما أن أوروبا لم تنهض إلا بعد أن نفضت يدها من سلطان الكنيسة وأبعدتها عن شؤون الحياة، نادى رواد التنوير بأن المسلمين لن يتقدموا وينهضوا إلا إذا تخلوا عن الإسلام ونفضوا أيديهم منه، وأبعدوه تماماً عن حركة الحياة.

وكما تنادى علماء الغرب بأن ليس هناك شيء مقدس يعلو على نقد العقل، كذلك نادى رواد التنوير في بلادنا بأنه ليس هناك شيء مقدس يعلو على النقد، وأخضعوا القرآن الكريم لمنطلق النقد العقلي، وحاولوا أن يجعلوه محلاً للشك وموضوعاً للتشكيك، بل إن بعضهم حاول أن يطبق على القرآن بعض نظريات النقد الحديثة - كما سيتضح لنا - ليقول: إن القرآن قد اشتمل على بعض الأساطير التي عرفها العرب قبل الإسلام.

وهكذا أصبح الإسلام مظلوماً بين أهله، كما هو مظلوم من أعدائه وخصومه.

المدرسة الفكرية المعاصرة^(١) ودورها في تفسير القرآن الكريم:

أجمع علماء التفسير منذ القدم - فيما نقله الزركشي - على شروط لابد من مراعاتها عند تفسير القرآن الكريم، أجمالوها في أربعة شروط هي:

١- الأخذ بما صح عن النبي ﷺ من أحاديث التفسير.

٢- الأخذ بقول الصحابي، وخاصة فيما لا مجال للاجتهاد فيه، كالأموال الغيبية والناسخ والمنسوخ.

٣- الأخذ بمنطق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى غير معناها الحقيقي،

(١) أعني بالمدرسة الفكرية المعاصرة: تلك المدرسة التي يتبنى أصحابها مقولات منهجية حديثة، وحاولوا تطبيقها في فهم القرآن الكريم، متجاوزة الأدوات التفسيرية المعهودة، ومن أبرز مفكريها: محمد أبو القاسم حاج حمد، ومحمد شحرور، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

أو إلى غير مرادها.

٤- الأخذ بما يقتضيه الكلام، ويدل عليه قانون الشرع^(١).

واستمر العمل بهذا المنهج كحد يعرف به الرأي المدح من الرأي المذموم إلى عهد قريب، ثم سادت العالم مناهج جديدة، ومع مرور الزمن، وتغلغل هذه المناهج، وتمكنها من عقول بعض المفكرين داخل العالم الإسلامي، ظهرت مدرسة فكرية حديثة تدعو إلى تجديد فهم القرآن فهماً عصرياً، متبينة في ذلك ما توصل إليه العقل البشري من مناهج وعلوم - وخاصة الغربية - على رأسها علم الألسنية الحديثة وغيره، وكان من أهم آراء هذه المدرسة الدعوة إلى تجاوز كل الأدوات المنهجية التراثية؛ لأنها - حسب رأيها - تمثل فترة زمنية معينة، ثم تبنيها الأدوات المنهجية المعاصرة، مثل المنهج التاريخي، والمنهج البنيوي، والمنهج الجدلي، والمنهج المادي الماركسي، وغيرها.

وكانت من أهم مقولاتها إن: (القرآن معادل موضوعي للوجود الكوني وحرركته)^(٢)، (وأنه بنية أسطورية متعالية)^(٣)، وأن المصحف الذي بين أيدينا، أو ما أسماه محمد أركون (الصحيفة المغلقة) هو نتاج ظروف سياسية وتاريخية معينة، وأنه لا يمثل القرآن الحقيقي، ودعوتها صراحة إلى إعادة النظر في تاريخ المصحف، وفق المنهج التاريخي^(٤)، وغير ذلك من الآراء التي تستوقف الباحث،

(١) البرهان في علوم القرآن - للزركشي - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعرفة، بيروت، ط (٢) ١٥٦/٢.

(٢) العالمية الإسلامية الثانية - محمد أبو القاسم الحاج حمد - دار ابن حزم، بيروت، ط (٢) ١٩٩٦م، ص ٣١.

(٣) الفكر الإسلامي: قراءة علمية - محمد أركون - ترجمة: هاشم صالح - مركز الإنماء القومي، بيروت - ط (٢) ١٩٩٦م، ص ١٣٠.

(٤) العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب - محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح - دار الساقي، لندن - ط (١) ١٩٩٠م، ص ٤٦.

وتدعوه إلى التأمل والبحث وإعطاء الرأي المناسب فيها بما تقتضيه شروط البحث العلمي.

لذا فإن الباحث سيتخذ بعض نماذج هذا الاتجاه لمناقشتها في تلك الآراء الجريئة والجديدة لبيان وجه الصواب أو الخطأ فيها.

النموذج الأول: كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) لمحمد أبو القاسم حاج حمد:

والكاتب له كتاب آخر هو (منهجية القرآن المعرفية)، حيث تعرض في كتابه إلى قضايا منهجية عديدة في فهم القرآن، وذلك من خلال ما دعا إليه من:

١- تجاوز التفسير التراثي للقرآن من مناهج وأدوات تحليلية، بحجة أنها تمثل فترة زمنية معينة أطلق عليها اسم العالمية الإسلامية الأولى.

٢- الأخذ بمحددات منهجية جديدة تلائم الفترة الزمنية الحالية، العالمية الإسلامية الثانية.

وكتاب العالمية هذا عرض الكاتب فيه مفهوم العالمية الإسلامية الأولى، والتي بدأت بظهور الإسلام، وانتهت في زماننا هذا بظهور كتاب العالمية الإسلامية الثانية، ومن أهم خصائص العالمية الأولى: البساطة والتعلق بظواهر اللفاظ، ثم خلف هذه العالمية الأولى العالمية الإسلامية الثانية التي بشر بها الكاتب، ومن أهم خصائصها: الظهور والمعرفة الرمزية، وبناءً عليه فقد تعرض الكاتب إلى مسائل مثل القرآن والوحدة البنائية والنسخ، ومصطلحات مثل الأمية وغيرها مما هو مفصل في هذا الكتاب.

إشكالية الكتاب:

تتمثل إشكالية الكتاب في: كيفية إمكان فهم القرآن فهماً جديداً يتناسب

والأفق المعرفي المعاصر ليصبح قادراً على نقل العربي المسلم أولاً من دائرة التخلف والانفعال السلبي إلى دائرة الفعل الإيجابي، ثم قيادة العالم كله إلى عالمية جديدة. والبحث سيركز على بعض أمثلة المؤلف ونماذجه؛ لأن بها - كما يقول هو نفسه - تعرف منهجيته وفلسفته، حيث يقول: (فنحن نطرح النموذج من بعد الاسترجاع القرآني؛ ليولد من خلاله قاعدة فهم تتحول إلى محدد نظري، يتكامل مع غيره من المحددات في نماذج أخرى كثيرة لتأطير المنهج)^(١). فصحة منهجه مرهونة بصحة نماذجه؛ لذا وجب التركيز عليها، وإعطائها حقها من الدراسة والتمحيص.

القرآن وضوابط الاستخدام اللغوي:

قسم المؤلف هذه المسألة إلى مبحثين، وهما:

أولاً: التمييز بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي:

وهذا المبحث من أهم المباحث التي انبنى عليها فكر المؤلف الذي أقام عليها صرحه، حيث يرى المؤلف أن هناك فرقاً بين لغة القرآن ولغة العرب (فالاستخدام الإلهي للمفردة يرقى بها إلى مستوى المصطلح...)^(٢) وبحيث ينتفي منطق المشترك (المترادف)^(٣)؛ لأن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية، وبما أن منهجيته المعرفية ضابطة لكل المواضيع التي يعالجها، فإن لغته يجب أن تكون منضبطة كذلك، فلا يعطي للمفردة الواحدة أكثر من معنى مهما اختلف موضعها وسياق توظيفها، وإلا لوقع التضارب بين مفردات القرآن، واختلقت التأويلات والتفاسير. كل هذا يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي، ويصطدم

(١) العالمية الإسلامية الثانية - ح ١ ص ٨١ .

(٢) المرجع السابق، ح ١ ص ٥٦ .

(٣) المرجع السابق، ح ١ ص ١٦٩ .

كذلك بمرجعية الموروث وتداعيات العرب البلاغية^(١).

وقد أورد المؤلف عدة أمثلة تؤيد وجهة نظره، ومن هذه الأمثلة ما يلي:

المثال الأول: الفرق بين اللمس والمس:

إن العرب لم يفرقوا بينهما، وجعلوهما من قبيل المترادف، في حين أن لمس تعني قرآنيًا تناول باليد، أو الاحتكاك العضوي والحسي، ومس تعني التفاعل العقلي والوجداني؛ لذلك لم يمنع الله لمس المصحف، فهو للبشر جميعاً، وكيفما كانت حالاتهم فلمهم أن يتناولوه. أما مس القرآن بما يعني التفاعل مع مكنوناته وأعماقه فيتطلب حالة من الاستعداد ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٢).

المثال الثاني: الفرق بين الرؤية والنظر والشهود:

يرى المؤلف أن الرؤية تتعلق بالأمور الحسية، وآلتها العين المجردة، أما النظر فيتعلق بالأمور المعنوية التي تعتمد على التأمل والإدراك، وآلتها العقل، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

(وقد طلب موسى رؤية الله عبر النظر، بمعنى أن يرفع عوائق الرؤية الحسية أو حجابها ليتمكن النظر، والنظر يرتبط بالخيال والتأمل، وقوى الإدراك خلاف الرؤية الحسية بالعين المجردة) ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأِن لَّمْ

(١) المرجع السابق، ح ١ ص ٥٥.

(٢) الواقعة (٧٧-٧٩)، المرجع السابق، ح ١ ص ٥٥.

(٣) الأعراف (١٤٣).

يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿١﴾. فالنظر عقلي والرؤية حسية؛ ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٢)، فهذا يتعلق بالنظر إلى الله بالوجوه، وليس العين المجردة التي ترى، في حين أن العقل هو الذي يدرك قيمة الأمر وينفعل به ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (٣)، ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ (٤). ولهذا خاطب (إبراهيم) ابنه (إسماعيل) بالنظر في أمر الرؤيا المناسبة، أي تقليب الرأي فيها، ثم اتخاذ قرار قاطع كمن يرى الأمر عياناً في حقيقته ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (٥). وكذلك ميز القرآن بين البصر والرؤية العينية، فالبصر إدراك ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (٦). فالبصر إدراك والسمع استيعاب ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (٧).

وكذلك ميز القرآن بين شهود الأمر بمعنى حضوره، وبين رؤية الأمر بالعين، وهكذا قال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ

(١) الأنعام (٧٧).

(٢) القيامة (٢٢، ٢٣).

(٣) البقرة (٢٨٠).

(٤) البقرة (٦٩).

(٥) الصافات (١٠٢).

(٦) غافر (٥٨).

(٧) الأعراف (١٧٩).

فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴿١﴾. فهناك حضور للشهر في الزمان والمكان، حيث يكون الإنسان مقيماً، ثم استثنيت حالتان: مقيم مريض، وغير مقيم مسافر. ولم يطلب الله في هذه الآية رؤية الشهر؛ وذلك لأن الشهر لا يرى بالعين وإنما الأهلة. ورؤية الأهلة كروية إبراهيم لها ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا﴾ (٢)، والشهور حساب ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ (٣)، فإن يشهد الإنسان الشهر يعني أن يكون حالاً حين توقيته، ولا علاقة لذلك برؤية الهلال كما يعتقد الكثيرون (٤).

المثال الثالث: الفرق بين الخلق والجعل:

يرى المؤلف أن (الخلق من عالم الغيب، كما يقتضي الأمر الإلهي إبداع الشيء من غير أصل أو احتذاء، أما الجعل فهو من عالم الشهادة حيث يجري مجرى الصيرورة، وتحول الشيء من شيء وتصويره على حالة دون أخرى، فالله قد خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، فالخلق أمر إلهي، والجعل صيرورة طبيعية، وهكذا يلتقي جدل الغيب بجدل الطبيعة، ولكنه لقاء على غير انفصال، وإنما ضمن قراءة كونية واحدة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَرْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٥).

(١) البقرة (١٨٥).

(٢) الأنعام (٧٧).

(٣) التوبة (٣٦).

(٤) العالمية الإسلامية الثانية - ح ١ ص ٤٣٥.

(٥) المؤمنون (١٢-١٤).

ثانياً: القرآن وضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة:

يرى المؤلف أن أي حديث لا يتفق لفظه مع ظاهر ألفاظ القرآن هو حديث مردود وإن صح سنده (فإني أؤكد أيضاً على التوافق والانسجام التامين بين لغة الرسول ﷺ ولغة القرآن، بحيث لا يحدث التضارب في المعاني والدلالات، واتخذت نموذجاً لذلك الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)^(١)، وأوضحت تضاربه مع آيتين وردتا في القرآن؛ الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢)، وكذلك ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ﴾^(٣).

إن دلالات (راعنا) التي نهى الله عنها مرتين واستبدلها بـ (انظرننا) خطيرة جداً، فراعنا تحط من قدر الناس بتحويلهم إلى رعية - من مرعى - حيث يقودها الراعي بعصاه^(٤).

ويرى المؤلف أن أسباب الدس على الرسول ﷺ جاءت من قبل تأثيرات اليهود (فالعرب كانوا أميين، أي كتابيين، فالتمس بعضهم لدى اليهود تفصيلات لما أجمله القرآن، وبما يعوز لديه النقص في خلفيات التراث)، ويقول المؤلف: (إن مجرد البحث في ضرورات التوافق بين متن الأحاديث النبوية ودلالات الألفاظ القرآنية المبنية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتماً إلى البحث في علاقة السنة بالقرآن، وليس في قولنا هذا ما يبطل السنة، بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة التزاماً لا لبس فيه ولا غموض؛

(١) الحديث رواه البخاري في كتاب الأحكام في فاتحته، ومسلم في الإمارة - باب فضيلة الإمام العادل.

(٢) البقرة (١٠٤).

(٣) النساء (٤٦).

(٤) العالمية الإسلامية الثانية - ج ١ ص ٥٩.

وذلك لسبب أساسي وجوهري يتعلق بضبط اجتهادات الأمة وعلمائها ومفكرها فيما يأخذونه من منهجية القرآن... فلا يمكن أن تكون شرعة القرآن هي شرعة (التخفيف والرحمة)، ثم نستجيب لروايات تنسب إلى الرسول تطبيق شرعة (الإصر والأغلال على المسلمين، أراد اليهود تزيف كل ذلك، فطعنوا في التطبيق الرسولي من الرجم إلى قطع الأيدي، وقالوا بأن الإيمان أرفع درجة من الإسلام، وبرعوا في دس كل ذلك على الأحاديث، وانصرف المسلمون إلى السند وليس إلى المتن، وإلى المنسوبات وليس إلى المنهج، وتلك كارثة لا زالت تلم بنا إلى اليوم^(١).

وللتأكيد على قيمة السنة ودورها التاريخي يقول: (ضمن خصائص الوعي في تلك المرحلة لم يكن ممكناً للإنسان التعامل المباشر والنفوذ الواضح للمنهج القرآني عبر التحليل. من هنا اتخذت النبوة شكل الصلة الحية والتوسط الفعال ما بين حقائق الوعي القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبتها التاريخية، فعرف الله الرسول بأنه (الأسوة الحسنة) أي القدوة العلمية التي يحتذي بها العرب عملياً في حالة الغياب النظري لوعي المنهج^(٢)).

ونكتفي بهذا القدر محاولين مناقشة الكاتب فيما قال. لقد بدأ المؤلف بالتناقض مع نفسه منذ البداية، فهو من جهة يحاول أن يبرهن على الفرق بين التوظيفين، وكان أهم هذه الفوارق عنده هو أن لغة القرآن لا تقبل الترادف والاشتراك، مما جعلها تتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي، ويأتي من ناحية أخرى فينسف ما قد قرره سابقاً، ويجعل كلامه يعارض بعضه بعضاً، فيقول: (وخلافاً لقول كثيرين لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها كلمة تنوب عن الأخرى في حدسها ومعناها ولسانها، فكلماتها كالعربي الذي أنشأها بذاتية

(١) المرجع السابق، ح ١ ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ح ١ ص ٦٨.

خاصة بكل منها^(١). فهل بقي للشطر الأول من كلامه من معنى؟

ومع ذلك سوف نعمل على دراسة أمثله آخذين بعين الاعتبار مبداه في نفي الترادف والاشتراك، ولننظر إلى أي حد وفق إجراءات في إثبات نظريته^(٢).

المثال الأول: الفرق بين اللمس والمس:

إن المؤلف على الرغم مما تذرعه به من منهجية تحليلية قد اقتصر على آية واحدة من بين ما يقارب ستين آية جاء معظمها بغير ما ذهب إليه المؤلف، ولتدل على أن المس معناه الاحتكاك المادي وليس الإحساس والوعي بالمعاني فقط كما ذهب إلى ذلك، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^(٣)، ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾^(٤)، ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾^(٥)، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾^(٦)، فأي تفاعل عقلي مع النار، وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^(٧)، ﴿وَإِن طَلَقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾^(٨)، ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾^(٩). فهل المس هنا يعني التفاعل العقلي؟ فالمس هنا واضح أنه احتكاك مادي، فمس النار للجسم حركة مادية،

(١) المرجع السابق، ح ١ ص ١٥٧.

(٢) راجع: المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم - الجبلاني التوهامي مفاع - مجلة المسلم المعاصر - العدد (١٠٣)، ص ١٠.

(٣) النور (٣٥).

(٥) البقرة (٨٠).

(٤) هود (١١٣).

(٧) البقرة (٢٣٦).

(٦) آل عمران (٢٤).

(٩) آل عمران (٤٧).

(٨) البقرة (٢٣٧).

والولادة العادية تكون بعد مس الرجل زوجته عضوياً، أي بعد جماعها؛ لذلك اعترضت السيدة (مريم) على الأمر، ورأت أنه خلاف العادة، وهكذا باقي الآيات، فكلها تعني الاحتكاك المادي بين النار والأجسام المحترقة.

المثال الثاني: الفرق بين الرؤية والنظر والشهود:

يرى المؤلف أن الرؤية تكون بالعين، والنظر بالعقل، والشهود معناه حضور الشيء ومعاينته. وقد جزم بأنها لا تحتل غير هذه المعاني، وبمنظرة بسيطة في الآيات القرآنية الواردة في هذا الشأن تبين مجانبته للصواب وعدم دقته، بل حتى الآية التي استدل بها على الفرق بين الرؤية والنظر هي في الحقيقة حجة عليه، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (١). فالكلمتان كما هو واضح قد تعاقبتا على المعنى نفسه، وهو الرؤية الحسية، وإلا فكيف يستقيم المعنى إذا كان النظر إلى الجبل بمعنى النظر العقلي؟ وما فائدة الشرط وجوابه في الآية؟ وما يزيد الأمر غرابة أن المؤلف قد أورد آية أخرى هي من الوضوح على نقيض ما ذهب إليه، وهي قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ (٢)، فالنظر هنا بالعين وليس بالعقل لتعلقه باللون، وإلا لبطل معنى الآية.

أما الآيات الأخرى التي وردت في هذا الشأن فهي كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ (٣)، معناها على مذهب المؤلف أن النبي ﷺ رأى بعينه المجردة عقول المنافقين كيف تفكر فيه حتى صارت أعينهم تدور كالذي يلفظ آخر أنفاسه.

(١) الأعراف (١٤٣).

(٢) البقرة (٦٩).

(٣) الأحزاب (١٩).

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَأُكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا﴾ (١)، وهذه أيضاً معناها - على مذهبه - أنه إذا أنزلت سورة ففكر بعضهم في بعض، وهذا المعنى لا يستقيم.

أما ورود (تري) بمعنى علم، فالآيات كثيرة في شأنها، منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ (٢)، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ (٣)، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ (٤)، ترى هل كان النبي ﷺ حاضراً في كل هذه الوقائع مشاهداً لها بأم عينيه، أم أن هذه الأمور كلها من أنباء الغيب أوحاها الله إلى نبيه الكريم ﷺ وعلمه إياها؟ قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٥). ولكن مما يؤسف له حقاً أن المؤلف لما شعر بتضارب منهجه وعدم اتساقه سارع إلى المغالطة والتأويل بدل الرجوع إلى الحق واتباعه. فقد أول قوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ (٦)، قائلاً: (ولهذا خاطب (إبراهيم) ابنه (إسماعيل) بالنظر في أمر الرؤيا المناسبة، أي تقليب الرأي فيها، ثم اتخاذ قرار قاطع كمن يرى الأمر عياناً في حقيقته) (٧).

وعلى الرغم من هذا التكلف والتعسف في فهم الآية، ما زال معنى الرؤيا هنا مجازياً لا يستقيم ومذهب المؤلف، ثم هو قد اعتمد على السياق في ضبط المعنى، ونسي أنه قد قرر في منهجيته أن ألفاظ القرآن ترقى إلى درجة المصطلح

(١) التوبة (١٢٧).

(٢) البقرة (٢٥٨).

(٣) الفجر (٦).

(٤) الفيل (١).

(٥) هود (٤٩).

(٦) الصافات (١٠٢).

(٧) العالمية الإسلامية الثانية، ح ١ ص ٤٣٥.

(بحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها)^(١).

وهاجم الأوائل في الوقت نفسه في اعتمادهم على السياق في فهم القرآن، حيث يقول: (لذلك لا يمكن تفسير القرآن بالاستطراد والتداعي على السياق)^(٢). فلماذا جاء هذا التذبذب وعدم الاتساق؟

أما تحديده للشهود بمعنى الحضور حصراً فهو أمر في غاية الغرابة، ولا يعرف ما المقاييس التي يستند إليها في تحديد معاني الكلمات. فالعجب ليس في قوله إن هذه الآية ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٣)، تعني (حضوراً للشهر في الزمان والمكان حيث يكون الإنسان مقيماً)^(٤)، فهذا المعنى قد قال به المفسرون قبله، قال القرطبي: (وشهد بمعنى حضر، وفيه إضمار، أي قال من شهد منكم المصر في الشهر عاقلاً بالغاً صحيحاً مقيماً فليصمه)^(٥). وإنما العجب في تحكمه في معنى اللفظ، واقتصاره في ذلك على آية واحدة - مع أنه ادعى بأنه يتناول القرآن في كليته - وترك غيرها من الآيات الواضحة التي تخالف رأيه ولا تحتمله، منها قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٦)، فهل شهد هنا بمعنى حضر؟ لا، بل هي بمعنى بين وأقام الأدلة^(٧). وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ج ١ ص ٥٧.

(٣) البقرة (١٨٥).

(٤) العالمية الإسلامية الثانية، ج ١ ص ٤٣٥.

(٥) الجامع لاحكام القرآن - للقرطبي - دار الكتاب العربي، القاهرة، ط (٣)، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م، ج ٢ ص ٢٩٩.

(٦) آل عمران (١٨).

(٧) تفسير التحرير والتنوير - لابن عاشور - الدار التونسية للنشر، ج ٣ ص ١٨٦.

الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ﴿١﴾، وقوله: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً﴾ (٢)، وقوله: ﴿وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (٣)، فهل يعني مما تقدم من الآيات الحضور والمعينة؟

المثال الثالث: الفرق بين الخلق والجعل:

الأساس عند المؤلف في هذه المسألة أن الخلق هو إبداع من غير أصل أو احتذاء، أما الجعل فهو تحويل الشيء وتصويره من حالة إلى أخرى، ثم جاء بآيات كشاهد على صحة ما ذهب إليه، والواقع أن المؤلف قد كفى غيره مثونة الرد عليه، وأبطل بآخر كلامه أوله، وظن أنه بالالتفاف على النصوص قادر على حل تناقضه المنهجي، فهو يقرر أولاً بأن الخلق هو إبداع من غير أصل، ثم بعدها بسطر يقول بأن الله خلق الإنسان من طين (٤). وبعد هذا التناقض الذي ما فطن له، ظهر بمظهر المدقق الواثق من علمه، المتواضع للحق، الذي لا تفوته شاردة ولا واردة، مستدركاً على نفسه بما يمكن أن يلتبس على العالم المدقق، فضلاً عن غيره، قائلاً: (ويمكن للمدقق في القرآن أن يعتمد على آية ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (٥)، وكأنه أحصى كل الآيات، وما وجد إلا هذه الآية تحتمل شبهة التعارض مع منهجه؛ ليستدل على عدم قيام الفارق في الاستخدام بين العبارتين، إذ يستخدم الله هنا (خلق) لتعطي نسبية العلاقة. إن الأمر ليس قطعاً على هذا النحو، ولا بد من إيضاح أسلوبنا في التحليل اللغوي للقرآن ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ

(١) آل عمران (٨٦).

(٢) النساء (١٦٦).

(٣) البقرة (٢٠٤).

(٤) العالمية الإسلامية الثانية، ح ١ ص ٤٧٣.

(٥) النحل (٥).

خَصِيمٌ مُبِينٌ، وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿١﴾. في الآية (٤) تكررت كلمة (الخلق)، ولكنها لم تعطف بالواو على كلمة ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ﴾ في الآية (٣)، غير أن ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا﴾ في الآية (٥) جاءت معطوفة على ما قبلها ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾، فالخلق في الأنعام ليس ارتباطاً بالدفع والمنافع والأكل للإنسان - فهذا جعل - ولكنه معطوف على ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾، أي ظاهرة الخلق الإلهية نفسها، وزيادة في الدقة القرآنية نجد أن هناك ما يسمى بعلامة الوقف الجائز ما بين ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا﴾ و﴿لَكُمْ فِيهَا﴾ (٢). وظن أنه بهذا الكلام قد قطع الطريق أمام أي اعتراض، وما عرف أنه قد كشف عن مزيد من تناقضاته، وهذه بعضها:

أولاً: لقد حاول فيما تقدم تحقيق أمرين مهمين بالنسبة إليه:

أ - إزالة شبهة الاعتراض عليه بهذه الآية.

ب - إيهام القارئ بأن المؤلف قد صدق في نتائجه عن بحث علمي دقيق.

وما عرف أن الاعتراض ليس في ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا﴾ بل في ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾، فالخلق من نطفة وليس من غير أصل ولا احتذاء، أما ادعاء التحليل واعتماد المنهج العلمي فيؤيده قوله: (وزيادة في الدقة القرآنية نجد أن هناك ما يسمى بعلامة الوقف الجائز ما بين ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا﴾، وما دري أنه قد أوقع نفسه في مزيد من التناقض، فعلمة الوقف الجائز التي استدل بها على دقة ما ذهب إليه ليست جزءاً من القرآن، بل هي من وضع علماء عصور الانحطاط اللغوي - على حد تعبيره - لضبط الوقوف الصحيحة، وبيان جائزها من ممنوعها.

أما الآيات الواردة في هذا الشأن فكثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ

(١) النحل (٣-٥).

(٢) العالمية الإسلامية الثانية، ح ١ ص ٤٧٤.

دَابَّةٌ مِنْ مَّاءٍ ﴿١﴾، ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ ﴿٢﴾، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٣﴾، فالخلق هنا من شيء سابق، ففي الآية الأولى ﴿مِنْ مَّاءٍ﴾، وفي الثانية ﴿مِنْ صَلْصَالٍ﴾، وفي الثالثة ﴿مِنْ تُرَابٍ﴾، فما بال منهجه التحليلي غفل عن هذه الآيات وغيرها؟

ثانياً: القرآن وضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة:

إن كل ما قاله المؤلف وأكد عليه من اعترافه بالسنة لا يعدو أن يكون اعترافاً بوجودها التاريخي، لا اعترافاً بحجيتها ومصدريتها حاضراً ومستقبلاً؛ لذلك فهو يفهم الأسوة الحسنة المذكورة في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ ﴿٤﴾، بأنها القدوة العملية الخاصة بالعرب في عهد النبي ﷺ في حالة الغياب النظري لوعي المنهج ﴿٥﴾، أما العالمية الإسلامية الثانية فإنها بخلاف ذلك؛ لأنها عالمية (تستمد من القرآن - ولأول مرة - نهجه الكلي، بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان) ﴿٦﴾؛ لذلك لا حاجة لها ولا عود لها (إلى ما ثبت وإلى ما لم يثبت من أحاديث الرسول ﷺ) ﴿٧﴾.

لذلك فإن المتأمل في أقوال المؤلف ومنهجيته التي تناول بها بعض الأحاديث النبوية ليظهر له جلياً رده للسنة وإنكار حجيتها، ولا أدل على ذلك من الأمور

(١) النور (٤٥).

(٢) الرحمن (١٤).

(٣) آل عمران (٥٩).

(٤) الأحزاب (٢١).

(٥) راجع: العالمية الإسلامية الثانية، ح ١ ص ٦٨.

(٦) المرجع السابق، ح ١ ص ٤٨٤.

(٧) المرجع السابق، ح ٢، ص ٣٣٤.

التالية (١):

أولاً: أن المنهجية التي وضعها المؤلف لقبول الأحاديث وردها هي منهجية غير علمية، ولا أدل على ذلك من المثال الذي جاء به للبرهنة على صحة ما ذهب إليه، وهو حديث (كلكم راع)، فقد رده المؤلف لمجرد شبهة التعارض اللفظي الذي انقذح في ذهنه، مع آيتين كريميتين [آية البقرة (١٠٤)، وآية النساء (٤٦)]، ويمكن إبطال هذه الشبهة من جهتين:

أ- بلوغ الحديث إلى درجة التواتر المعنوي، فقد رواه البخاري ومسلم في ستة عشر موضعاً كلها بلفظ (رعى) ومشتقاته، وكلها تحمل معنى الرعاية والمسئولية.

ب- لو افترضنا جدلاً أن ألفاظ الحديث تتعارض مع آيتين، فما قولنا في شأن الآيات الكريمة التالية ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^(٢)، ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^(٣)، ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾^(٤)، ففي الآيتين الأوليين الأمر واضح وهو أن الله سبحانه وتعالى قد مدح المسئولين المحافظين المؤدين لأماناتهم، وفي الثالثة الأمر كذلك واضح وهو أن الذم منصب على الرهبان وليس على لفظ الرعاية، مما يشعر بأن الرعاية مطلوبة ومستحبة، ولو أخذ بها الرهبان ما استحقوا ذلك الذم.

ثانياً: أنه وفق منهج المؤلف أن كل شيء انقذح في الذهن أنه يحط من قيمة الإنسان هو أمر مردود، فتكون العبادات وعلى رأسها الصلاة هي أولى الأمور عرضة للرد لما في ظاهر حركاتها من إذلال للإنسان وإهانته، فلا يمكن أن نقول: إن الله

(١) المرجع السابق، ج ٢، ٣٣٢.

(٢) المؤمنون (٨).

(٣) المعارج (٣٢).

(٤) الحديد (٢٧).

كرم الإنسان - ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(١) - ثم نقبل بأحاديث تأمر الإنسان بالخنوع والركوع، ودس وجهه في التراب . أليس في هذا إهانة للناس وحط من كرامتهم، حسب منهج المؤلف؟ ثم نأتي بعد ذلك، ونشتط في فهم الألفاظ، ولكي نخدع أنفسنا بما يوهم أنه دليل، وأنه حل لإشكال الآيات الواردة في هذا الشأن، نأتي فنقول بأن الصلاة هي مطلق الدعاء، والزكاة هي النماء، والحج هو القصد، ونستغني بالمعاني اللغوية عن المعاني الشرعية، ونصل بالتالي إلى إنكار السنة والشرع جملة.

ثالثاً: وما يمكن أن يعتبره الباحث دليلاً على إنكار المؤلف لحجية السنة حكمه على الصحابة رضي الله عنهم - نقلة السنة - بالإحيائية والأنيمية، والتي تعني البساطة العقلية في أسوأ مظاهرها، يقول: (من ذلك أن العربي في مرحلته الأنيمية كان يعيش وضعاً بدوياً ينتشر فيه على مساحات صحراوية وصخرية جرداء، وأعني بالتحديد البيئة الطبيعية - الجغرافية التي عاش ضمنها عرب وسط الجزيرة الذين كانوا وعاء الإسلام البشري، ومن خصائص هذه الحالة العقلية، النظرة السكونية لحركة الظواهر الطبيعية لمنطلق التكرار والتعاقب، كل شيء وجد كاملاً منذ البداية، ثم يكرر نفسه بروتينية تعاقبية دائبة ومكررة ومتناوبة، الشمس والقمر، الليل والنهار، الاتساع والضيق، الزيادة والنقصان، وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها)^(٢).

ويقول في موطن آخر واصفاً الصحابة ومن بعدهم من علماء السلف رضي الله عنهم بالإحيائية (كانوا ضمن (حالة عقلية تاريخية) تتعامل بطبيعتها مع الأشياء في كثرتها وتعددتها. هذا ما يسمى بالعقلية الأنيمية في تطور الفكر البشري، وهي عقلية تاريخية ذات خصائص فكرية محددة، أهمها التعامل مع ظواهر

(١) الإسراء (٧٠).

(٢) راجع: العالمية الإسلامية الثانية، ح ٢ ص ٤٨٧ .

الطبيعة كأن بها حياة خاصة (إحيائية) والتعامل معها في استقلاليتها الكيانية عن بعضها؛ لذلك بقيت العقلية تفسيرية مظهرية تنتشر في الكثرة دون القدرة على احتوائها بالتحليل. ولهذا السبب بالذات لم يتوقف المفسرون التقليديون لدى ما قام به الرسول من إعادة ترتيب آيات القرآن خلافاً لأشكال التنزيل^(١).

ولعله أيضاً هذا هو السبب الذي جعل المسلمين ينصرفون إلى السند والمنسوبات، لا إلى المتن والمنهج، الأمر الذي سهل على اليهود تزييف الأحاديث والدس على رسول الله ﷺ بما يتنافى وعلائمه التي بشر بها القرآن، وتلك كارثة ما زالت تلم بنا إلى اليوم^(٢).

فهو بهذه التهمة والشبهة قد فتح الباب على مصراعيه للطعن في القرآن نفسه؛ لأن الناس الذين نقلوا هذه الأحاديث المزيفة والمدسوسة هم أنفسهم الذين نقلوا القرآن.

ومن الأسباب التي جعلت الباحث معتقداً بعدم اعتراف العالمية الثانية بحجية السنة، وأنها لا تعدو عند صاحبها أن تكون تجربة عربية^(٣) مرحلية يمكن النظر في المقارنة التي عقدها المؤلف في كتابه لبيان الفرق بين العالميتين.

العالمية الإسلامية الأولى	العالمية الإسلامية الثانية
١- المعنى اللفظي للقرآن	١- المعنى القرآني
٢- القدوة الرسولية الحسنة (السنة)	٢- المنهج (الجمع بين القراءتين)
٣- التطبيق في إطار الخصائص المحلية	٣- الخصائص العالمية (للفلسفة والتطور العلمي) ^(٤)

(١) المرجع السابق، ح ٢ ص ٥٠٧.

(٢) المرجع السابق، ح ١ ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق، ح ٢ ص ٧٧.

(٤) المرجع السابق، ح ١ ص ٦٨.

ومن خلال المقارنة التي قدمها المؤلف يمكن أن يستنتج أن (القدوة الرسولية) الحسنة المتمثلة في سنته قد اختلفت، واستعيز عنها بالمنهج البديل (الجمع بين القراءتين)، وفي هذا إسقاط واضح للاعتراف المجرد بالسنة النبوية كما يرى الباحث .

النموذج الثاني: كتاب (نقد الخطاب الديني) وكتاب (مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن) وكلاهما للدكتور / نصر حامد أبو زيد^(١)

إن الباحث صاحب الكتابين السابقين ينطلق في تحليله من (المادية الجدلية) التي ترفض أن يكون للفكر وجود سابق على الواقع، ولا مصدر مفارق للطبيعة والواقع؛ لأن هذه المادية (تعتبر الفكر انعكاساً لواقع موضوعي، فهو العملية الإيجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات، فهو نتاج اجتماعي من حيث أسلوب بدايته، ومنهج قيامه بوظائفه، ومن حيث نتائجه)^(٢).

تلك هي علاقة الفكر بالواقع، وتشكيل الواقع للفكر في موسوعات الفلسفة المادية الماركسية، وهذا ما طبقه الباحث على القرآن الكريم، حيث يقول: إن (الواقع هو الأصل . ومن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته . فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً)^(٣)، ويقول: (إن النص تشكل من خلال ثقافة شفاهية^(٤)، والوقائع هي التي أنتجت هذه النصوص)^(٥). ففي مرحلة تشكل النص في الثقافة، تكون

(١) نقد الخطاب الديني - نصر حامد أبو زيد - مكتبة مدبولي، القاهرة. ومفهوم النص : دراسة في علوم القرآن - نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٠م.

(٢) الموسوعة الفلسفية - وضع مجموعة من العلماء السوفيت بإشراف : م. روزنتال، ب. يودين. ترجمة : سمير كرم، طبعة بيروت، سنة ١٩٧٤م - مادة : (فكرة) و(فكر).

(٣) نقد الخطاب الديني - ص ٩٩، ويقصد الباحث (بالنص) أي القرآن الكريم.

(٤) مفهوم النص - ص ٩٥ . (٥) المرجع السابق - ص ١٠٩ .

الثقافة (فاعلاً) والنص (منفعلاً)^(١)، وتكون الثقافة - اللغة - فاعلاً والنص مفعولاً^(٢).

كما يقوم الباحث باعتماد النظرية الماركسية في (البناء التحتي والبناء الفوقي) - وهي المفتاح المادي لعلاقة الفكر بالواقع - أو كما يقولون عليها نظرية (البناء الفوقي والقاعدة المادية)، فالمادة والواقع - الاقتصادي والاجتماعي والفسولوجي - هما مصدر كل ألوان الفكر، الذي هو البناء الفوقي الذي تصنعه وتشكله المادة والواقع؛ ليعود ثانية - هذا الفكر - كي يؤثر في الواقع، في جدل مستمر، صاعد من الواقع، وعائد للتأثير في الواقع، ولا شيء وراء ذلك الواقع^(٣).

وبعبارات علماء الماركسية، التي صاغتها موسوعاتهم الفلسفية: (الفكر، هو النتاج الأعلى للدماغ كمادة ذات تنظيم عضوي خاص. وهو العملية الإيجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات... الخ، ويظهر الفكر خلال عملية أنشطة الإنسان الاجتماعية والإنتاجية، ويضمن انعكاساً وسيطاً للواقع، ويكشف الروابط الطبيعية داخله، فالفكر نتاج اجتماعي من حيث أسلوب بدايته ومنهج قيامه بوظائفه، ومن حيث نتائجه. والمادة الجدلية تعتبر الفكرة انعكاساً لواقع موضوعي، وهي تؤكد في الوقت نفسه التأثير العكسي للفكرة على تطور الواقع المادي، بهدف تحويله، وتتخذ الماركسية نقطة انطلاقها، مما يكمن في أساس كل مجتمع إنساني، أي طريقة الحصول على وسائل العيش، وتقيم الصلة بين هذه الطريقة والعلاقات التي يدخل فيها الناس في عملية الإنتاج. وهي (أي الماركسية) ترى في نسق هذه العلاقات الإنتاجية الأساس والقاعدة الحقيقية لكل مجتمع، عليها يرتفع بناء فوقي سياسي وقانوني واتجاهات

(١) المرجع السابق - ص ٢٠٠.

(٢) نقد الخطاب الديني - ص ٢٢١.

(٣) راجع: التفسير الماركسي للإسلام - محمد عمارة - دار الشروق، ط (٢)، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

مختلفة للفكر الاجتماعي^(١).

فالمادة والواقع - الاقتصادي والاجتماعي - هما القاعدة التي يتشكل فيها، ويخرج منها، ويصدر عنها الفكر بكل ألوانه: المفاهيم والأحكام، والنظريات، والديانات، وليس هناك مصدر للفكر خارج الواقع، أو مفارق للمادة والطبيعة. تلك هي النظرية المادية الماركسية للفكر والدين والخلق والخالق، وللعلاقة بين البناء التحتي (المادي) والبناء الفوقي (الفكري)، والتي انطلق منها الباحث ليحل القرآن الكريم والنبوة والوحي والعقيدة وتاريخية النصوص^(٢).

يقول الباحث: (فالواقع الذي تشكل النص من خلاله يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص)^(٣).

ثم يكرر هذا المعنى، مباهياً بمخالفته فيه، وبه مناهج الخطاب الديني، وناقياً أي وجود مفارق للقرآن وراء الواقع، فهو ليس (دياليكتيكاً هابطاً)، وإنما هو (دياليكتيك صاعد) من الواقع الذي شكله، فيقول: (وإذا كانت هذه النصوص قد تشكلت في الواقع والثقافة، فإن لكليهما دوراً في تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الانفصال، وربما التداير بين منهج هذه الدراسة، وبين المناهج الأخرى التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا، حيث يعطي الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن الله عز وجل، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع. إن مثل هذا المنهج بمثابة دياكتيك هابط، في حين أن منهج هذه الدراسة دياكتيك صاعد^(٤). إن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص

(١) الموسوعة الفلسفية - مادة (الفكر) و(الفكرة) و(المادية التاريخية).

(٢) راجع: التفسير الماركسي للإسلام - ص ٣٦ .

(٣) مفهوم النص - ص ٣٠ .

(٤) المرجع السابق - ص ٢٩ .

يطمس الحقيقة البديهية والمتفق عليها، والتي لا تحتاج إلى إثبات، حقيقة أن النص في حقيقته وجوهره قد تشكل في الواقع والثقافة، كما يعكس إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص^(١).

فعلماء الأمة من عصر الصحابة رضوان الله عليهم إلى عصرنا الحاضر، بل وعامة المسلمين منذ عصر الرسالة حتى الآن، والجميع يرون أن الوجود السابق للقرآن على الواقع، ونزوله من فوق ووراء هذا الواقع، حقيقة بديهية متفق عليها، ومعلومة من الدين بالضرورة، ورأي الباحث عكس ذلك تماماً، فلديه أن هذا الذي رآته الأمة وآمنت به انطلاقاً من محكم آيات القرآن، هو الذي (يطمس الحقيقة البديهية المتفق عليها، والتي لا تحتاج إلى إثبات. حقيقة أن القرآن قد تشكل في الواقع، ولم يكن له وجود سابق على تشكله في الواقع، هذا التشكل الذي صنعه الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

يقول الباحث: (إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وإلوهية مصدره)^(٢)، لكن (الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يطمس الحقيقة، فالنص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً)^(٣).

فالقرآن عند الباحث مجرد نص لغوي، تشكل في الواقع والثقافة، وهو مفعول للواقع الفاعل له. (والفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية هو الذي يباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه (نصاً) لغوياً، ويحوّله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئاً)^(٤).

(١) المرجع السابق - ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق - ص ٢١.

(٣) المرجع السابق - ص ٢٧.

(٤) المرجع السابق - ص ١٤.

وهل هناك وجه للتناقض أن يكون القرآن نصاً لغوياً باعتباره عربي اللغة، وبين أن يكون إلهي المصدر ومقدساً؟ وهل تحول لغوية الشعر بينه وبين شعرية؟ وبينه وبين اختصاصه بالشاعر الذي أبدعه؟ وهل تحول لغوية النص البليغ بينه وبين بلاغته؟ وبينه وبين انتسابه للبليغ الذي أبدعه.

وكما طبق الباحث منهج المادة الجدلية في تشكيل الواقع للنص وتكوينه وفعله له، على علاقة القرآن بالواقع، ذهب فطبق هذا المنهج المادي الجدلي في عودة النص - بعد تشكّله وتكونه واكتماله وانفعاله بالواقع - عودته للتأثير في الواقع والتحويل له. (فالقول بأن النص منتج ثقافي، يمثل بالنسبة إلى القرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة، والفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها)^(١).

فمن الواقع تكون النص وتشكل واكتمل وانفعل، ثم يعود ليؤثر في الواقع مرة أخرى، وهكذا دون أن يكون هناك أي وجود للنص سابق على الواقع أو مفارق له، أو مصدر إلهي وقديسي وراء الطبيعة والواقع ومفارق لهما، فعند الباحث وبنص عبارته أن (الواقع هو الأصل، ومن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً)^(٢).

وكما أنك الباحث تبعاً لمنهج الماركسية في المادية الجدلية ما وراء الواقع وما في الطبيعة، وهو يتحدث عن القرآن، كذلك طبق هذا المنهج الماركسي على أمهات الاعتقادات الإسلامية.

(١) المرجع السابق - ص ٢٨ .

(٢) نقد الخطاب الديني - ص ٩٩ .

يقول الباحث عن النبوة: (إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية الخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية الخيلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة الخيلة وفعاليتها، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب)^(١).

فالفارق بين النبي وبين الصوفي والشاعر - في نظر الباحث - هو في قوة الخيلة الإنسانية، فهو فارق في الدرجة وليس في النوع. فالاتصال عند الجميع - النبي والشاعر والصوفي - خاضع لقوانين المادة، والواقع الثقافي البشري، (فالنبوة في ظل هذا التصور لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة، ويمكن أن يفهم الانسلاخ أو (الانخلاع) في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة^(٢)). وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضيعها وتصوراتها^(٣).

فالنبوة - في نظر الباحث - ليس إعجازاً مفارقاً لقوانين المادة والطبيعة والواقع، وإنما هي مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن (فاعلية الخيلة الإنسانية)، يتصل بها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل

(١) المرجع السابق - ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق - ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق - ص ٣٨.

بها الكاهن بالجان، فهي - أي النبوة - (حالة من حالات الفعالية الخلاقة للمخيلة الإنسانية)، وليست (ظاهرة فوقية مفارقة) للواقع وقوانينه المادية، والفارق بين النبي وبين الشاعر والصوفي هو فقط في الدرجة - درجة قوة المخيلة - وليس في الكيف والنوع^(١).

فالنبي والنبوة ثمرة للواقع، وتعبير عن قوى وصراعات اقتصادية واجتماعية، إذ لا شيء وراء الواقع وإفرازاته وقوانينه.

وإذا كان الدين وضعاً إلهياً، يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ، والعقيدة والشريعة هما جماع هذا الوضع الإلهي، فإن الباحث انطلاقاً من الفلسفة المادية والمنهاج الوضعي، يرى العقيدة مؤسسة بالضرورة على كثير من التصورات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشرية؛ وهي لذلك مرتبطة بمستوى الوعي لدى هذه الجماعة، متطورة بتطور هذا الوعي، فلا ثبات فيها، كما هو الحال مع ثوابت الدين؛ لذلك نراه يهاجم الخطاب الديني الذي يتجاهل أن العقائد هي تصورات مرتبطة بمستوى الوعي، وتتطور مستوى المعرفة في كل عصر، وهو يرى (أن النصوص الدينية قد اعتمدت - بلا شك - شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيدولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص بالخطاب)^(٢).

فالنصوص الدينية صاغت العقائد الدينية من (المعرفي التاريخي)، الذي يحيل بالضرورة في صياغة هذه العقائد الدينية على كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة البشرية التي توجهت إليها هذه النصوص الدينية بالخطاب؛ ولذلك فلا وجه للحديث عن ثبات هذه العقائد المؤسسة على الأساطير، ولا منطق في

(١) راجع: التفسير الماركسي للإسلام - ص ٥٥.

(٢) إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني - مجلة القاهرة - يناير ١٩٩٣ م.

قول أصحاب الخطاب الديني إنه (لا اجتهاد في مجال العقيدة) (١).

تلك هي اجتهادات الباحث، القرآن نص شكله الواقع، والنبوة والوحي نتاج الواقع، والعقيدة مؤسسة على التصورات الأسطورية في الوعي الثقافي للجماعة، والشريعة صاغت نفسها مع حركة الواقع في تطوره، فلا شيء وراء الواقع يفارق قوانينه، ولا ثبات ولا قدسية لمعتقد من هذه المعتقدات، فالواقع أولاً وثانياً وأخيراً، (والفكر الرجعي في تيار الثقافة الإسلامية هو الذي يحول النص إلى شيء له قداسته، بالقول إنه نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وإلهيته مصدره، بينما حقيقة النص وجوهه أنه منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً) (٢).

ونختم الحديث عن الباحث بالوقوف معه في تفسيره الحداثي لأول آية نزلت من القرآن الكريم ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (٣)، حيث يقول: (الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد، و(اقرأ) معناها (ردد))، وذلك على خلاف الفهم الشائع حتى الآن، والمستقر نتيجة تطور دلالة الفعل (اقرأ) مع تطور مماثل في إطار الثقافة أدى إلى تحويلها من الشفاهية إلى التدوين) (٤).

ولا جدال في أن اللجوء إلى أمهات كتب التفسير في تخريج الآية الكريمة يقودنا إلى أن مفهوم القراءة المراد من الآية يختلف اختلافاً جوهرياً عن دلالة القراءة عند الباحث (٥)، يقول الألوسي - رحمه الله - في تفسير (اقرأ): (أي ما يوحى إليك من القرآن، فالمفعول مقدر بقرينة المقام) (٦).

(١) راجع: التفسير الماركسي للإسلام - ص ٥٨.

(٢) مفهوم النص - ص ١٤.

(٣) العلق (١).

(٤) مفهوم النص - ص ٦٦.

(٥) أو في التصور الحداثي المعاصر؛ لأن القراءة كما يريد لها دعاة الحداثة هي خلق جديد للنص من خلال حرية القارئ المطلقة في التصرف فيه.

(٦) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - للألوسي - دار إحياء التراث العربي، بيروت - ط (٤)، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ج ٣٠ ص ١٧٧.

فالقراءة تعني الوحي المنزل على النبي ﷺ، وقد رد أحد المعاصرين على الباحث الذي فسر القراءة بالترديد، مدرجاً إياها ضمن القراءة بالمفهوم الفونولوجي للكلمة: (إنه أثبت أن هذا المعنى خلاف الفهم الشائع، ولو سار قوم على مذهبه هذا لخرج لكتاب الله تفسيرات كتفسيرات الباطنية لا مرجع لها إلا فهم القارئ للنص، وهو حُر في فهمه، وهذا خطر عظيم وداء جسيم)^(١).

النموذج الثالث: كتاب (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) لمحمد شحرور:

إن دراسة واعية مسئولة لبعض النماذج التأويلية المعاصرة للنص القرآني تدل على أن الممارسة التأويلية عند بعض دعاة الحداثة محوجة إلى مراجعة نقدية أصلية؛ لما فيها من الاضطراب المنهجي والتعدي على أصول العربية وضوابطها وقوانينها في استنطاق النص، ويكفي للتدليل على هذا الانحراف بعض تخريجات الباحث لبعض الآيات القرآنية في سورة النور.

قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^(٢)، يقول الباحث: (والجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة؛ لأن الأساس في (جيب) هو فعل (جوب) في اللسان العربي له أصل واحد، وهو الخرق في الشيء، ومراجعة الكلام (السؤال والجواب)، فالجيب في المرأة لها طبقتان، أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الثديين، وتحت الثديين، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين، فهذه كلها جيوب، وهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها؛ لذا قال: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^(٣).

لا يحتاج الأمر إلى أكثر من مراجعة بسيطة لبعض التفاسير المعتمدة للتدليل على

(١) التفسير اللغوي للقرآن الكريم - مساعد الطيار - دار ابن الجوزي، لبنان، سنة ٢٠٠١م، ص ٦٢٦.

(٢) النور (٣١).

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة - محمد شحرور - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط (١).

١٩٩٩م، ص ٦٠٦.

بطلان هذه القراءة، يقول الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية: (فالخمر واحدها خمار، وهي المقانع، قال المفسرون: إن نساء الجاهلية كن يشددن خمرهن من خلفهن، وإن جيوبهن كانت من قدام، فكانت تنكشف نحورهن وقلائدهن، فأمرن أن يضربن مقانعهن على الجيوب لتتغطى بذلك أعناقهن ونحورهن وما يحيط به من شعر وزينة من الجلي في الأذن، والنحر، وموضع العقدة منها، وفي لفظ الضرب مبالغة في الإلقاء، والباء للاتصاق)^(١).

ويقول ابن كثير في تفسير الآية أيضاً: (والخمر جمع خمار وهو ما يخمر به، أي تغطي به الرأس، وهي التي يسميها الناس المقانع. قال سعيد بن جبير: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ﴾ وليشددن، ﴿بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ يعني على النحر والصدر، فلا يرى منه شيء)^(٢).

ولننظر إلى قراءة الباحث لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^(٣)، حيث يقول بجواز رؤية المحارم المرأة عارية، (قد يقول البعض: هذا يعني أن المرأة المؤمنة يحق لها أن تظهر عارية تماماً أمام هؤلاء المذكورين أعلاه والمذكورين في نص الآية. أقول: نعم، يجوز إن حصل ذلك عرضاً، وإذا أرادوا أن يمنعوها فالمنع من باب العيب والحياء، وليس من باب الحرام والحلال؛ لأنه شملهم مع الزوج. أي إذا شاهد والد ابنته وهي عارية فلا يقول لها: هذا حرام، ولكنه يقول لها: هذا عيب)^(٤).

هذا استنتاج الباحث الذي خلص إليه، مع أن الآية بيان على المحافظة على ستر المرأة، وصونها ما يخدش وجه العفة والحياء والعرض، كما أن القرآن الكريم حدد

(١) مفاتيح الغيب - للفخر الرازي - دار الغد العربي، القاهرة - ط (١)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م - ح ١١ ص ٥٣٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم - لابن كثير - دار المعرفة، بيروت - ط (٢)، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م - ح ٤ ص ٢٩٤.

(٣) النور (٣١).

(٤) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة - ص ٦٠٧.

المسموح من مواقع الزينة وبين مقداره، وذلك ما ذهب إليه الإمام الزمخشري في تفسير الآية قائلاً: (وذكر الزينة دون مواقعها، للمبالغة في الأمر بالتصون والتستر؛ لأن هذه الزينة واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها لغير هؤلاء، وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والأذن، فنهى عن إبداء الزينة نفسها، وهذا معنى قوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ يعني إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره والأصل فيه الظهور، وإنما سُمح في الزينة الخفيفة أولئك المذكورين لما كانوا مختصين به من الحاجة المضطرة إلى مداخلتهم ومخالطتهم، ولقلة توقع الفتنة من جهاتهم، ولما في الطباع من النفرة عن مماسة القرائب، وتحتاج المرأة إلى صحبتهم في الأسفار للنزول والركوب وغير ذلك)^(١). ومقتضى كلام الزمخشري أن المسموح به في إبداء الزينة سبعة أعضاء كما سبق، وشتان بين أن يرى المحارم المرأة عارية - كما تقدم ذكره في تفسير الباحث - وبين أن تبدي ما حدد الشرع من الظهور لحاجتين تميز هذا الظهور:

أولاهما: حاجة اجتماعية تعلق بمخالطة المرأة للمحارم.

وثانيهما: حاجة نفسية ترتبط بالفطرة الإنسانية والجبلة البشرية في استحالة الاعتداء على المحارم، إلا عند ذوي النفوس المريضة والعقول العليلة.

ولعل مما له دلالة في هذا الصدد تفسير الباحث لسورة القدر الذي تجاوز فيها ما استقر في التفاسير الماثورة وغيرها، وخالف معهود العرب ومألوفهم في التعبير، إذ يقول: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾^(٢)، والشهر هنا لا يعني الشهر الزمني كأن تقول ألف شهر أي ٨٣ سنة وثلاث، أما إذا فهمناها على أنها الشهرة والإشهار فيتطابق المعنى مع مفهوم الإنزال^(٣).

(١) الكشف - ح ٤ ص ٢٣٠.

(٢) القدر (٣).

(٣) الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة - ص ٢٠٦.

وواضح من كلام الباحث أن المدة الزمنية ليست مقصودة في العبارة القرآنية، وإنما دلالة الإشهار هي محل الاعتبار، مع أن الأحاديث النبوية الصريحة والصحيحة في باب الفضائل والحث على الرباط في سبيل الله الذي يتجاوز في الأجر ألف ليلة من العبادة له دلالة في هذا السياق، إن المدة الزمنية (ألف شهر) هي محل الاعتبار، وعليها مدار طلب الإكثار من القربات في هذه الليلة، يقول الزمخشري - رحمه الله: (ثم بين ذلك بأنه خير من ألف شهر، وسبب ارتقاء فضلها إلى هذه الغاية، ما يوجد فيها من المصالح الدينية التي ذكرها: من تنزيل الملائكة والروح، وفضل كل أمر حكيم)^(١).

النموذج الرابع: كتاب (حرية الاعتقاد في القرآن الكريم) - للدكتور / عبد الرحمن حللي^(٢):

قام الباحث بدراسة النصوص التالية ليؤسس على أساسها حرية الاعتقاد بشكل مباشر، وهي:

قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٣). وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٤). وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٥). وغيرها من الآيات القرآنية، لكن كاتب هذا البحث سيتوقف مع الباحث في تفسيره لهذه الآيات الثلاث؛ لأن عليها المعول الأكبر في النتيجة التي توصل إليها، وهي أن هذه النصوص لا تقبل النسخ أو التأويل، كما أنها عامة، لا تقبل التخصيص، لا

(١) الكشف - للزمخشري - دار المعرفة، بيروت، ج ٤ ص ٢٧٣.

(٢) الباحث عضو الهيئة التدريسية في كلية الشريعة بجامعة دمشق - قسم علم القرآن والسنة.

(٣) البقرة (٢٥٦).

(٤) يونس (٩٩).

(٥) الكهف (٢٩).

بأحاديث قتل المرتد، ولا بغيرها، وأن قتل المرتد داخل في الإكراه في الدين المنهي عنه^(١).

النص الأول:

قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٢). يرى الباحث عدم الإكراه على الدخول في الدين - من خلال اجتهاده في تفسير الآية - سواء أكان الإكراه ابتداءً بمن لم يسلم بعد، فلا نكرهه على الدخول في الدين، أو كان الإكراه على العودة إلى الدين بالنسبة إلى المرتد، فلا يكرهه أيضاً. ووجه الدلالة عند الباحث أن عدم الإكراه معلن بتبين الرشد من الغي، وفي هذا يقول: (فقوله تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ هو في مقام التعليل، والإكراه إنما يلجأ إليه في الأمور المهمة التي لا سبيل إلى بيان الحق فيها لبساطة فهم الأمور، أو رداءة ذهن المحكوم، أما الأمور التي تبين وجه الخير والشر فيها، وقرر الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها، فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب)^(٣).

لقد جعل الباحث تبين الرشد من الغي بمثابة العلة في عدم الإكراه، وقد أكد على ذلك في أكثر من مناسبة^(٤). وهذا لا يصح - في تصوري - إذ المقصود بالعلة هنا ما يقصده الأصوليون، وهي الوصف الظاهر المنضبط، والعلة ترتبط بالحكم وجوداً وعدمًا، فالعلة هي السبب في ظهوره ووجوده، كما أن انتفاءها هو السبب في إخفائه وعدمه^(٥).

(١) راجع: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم - عبد الرحمن حللي - المركز الثقافي العربي، دمشق، ص ١٨٣.

(٢) البقرة (٢٥٦).

(٣) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم - ص ٣٧.

(٤) المرجع السابق - ص ٤٣، ٤٩.

(٥) راجع: المستصفى - ح ١ ص ٣٢٧، ويقول الآمدي: (العلة لابد أن تكون متحققة مع المعلول.

انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ح ٣ ص ٣٠٣.

ويشطب مفهوم العلة، تكون القضية على النحو التالي: لا نكره أحداً على الدخول في الدين؛ لأن الرشد والغبي واضحين، وهذا غير صحيح، لأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، وعليه لو كان الحكم - هو عدم الإكراه - معللاً بتبين الرشد من الغبي لأدى ذلك إلى الإكراه في حال عدم تبين الرشد من الغبي، كأن نكره المجنون أو الصبي، أو من لم تبين له دلالات الرشد، كمن لم يسمع بالدين الإسلامي أصلاً، والرشد هو الإيمان، والغبي هو الكفر، وهذا ما ذهب إليه المفسرون^(١)، وعرف التمييز بين الرشد والغبي ببعثة النبي ﷺ، والإكراه في هذه الأحوال أمر لا يقبل به أحد أياً كان مفهومه لحرية الاعتقاد.

إن علة عدم الإكراه حيث لا ينشأ عنه إيمان حقيقي أو كفر حقيقي، إذ إنه من الممكن أن يولد الإكراه إيماناً في الظاهر، وهذا كفر بلا شك، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾^(٢).

فكما أن الإكراه على التلفظ بالكفر لا يولد كفراً، كذلك الإكراه على الإيمان لا يولد إيماناً، وعليه فإن الحكمة من مجيء (قد تبين الرشد من الغبي) ليست واردة مورد التعليل، بل لتأكيد الآية، وهو أن الإكراه لا يولد الإيمان، سواء أكان الرشد واضحاً أم لا؟

فإذا كان الرشد واضحاً والغبي ظاهراً، فمن باب أولى عدم ممارسة الإكراه؛ لأن المكره على بينة من أمره، وهو - هنا - لا يزيده الإكراه إلا ثباتاً، وإذا استجاب لوسائل الإكراه فاستجابته لا تعدى الظاهر.

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم - لابن كثير - ج ١ ص ٣١٨.

(٢) النحل (١٠٦).

النص الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(١). يقول الباحث في البعد الدلالي لهذه الآية: (يفيد النص حكماً تكليفاً يمنع الإكراه في الدين؛ وذلك لأن الإكراه في الدين يتنافى مع مشيئة الله التي اقتضت أن يكون الناس أحراراً، والله لم يكرههم؛ لأن الإكراه ينافي التكليف الذي أراده الله، وقد أكدت آيات كثيرة مشيئة الله هذه، ومنها: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٢). هذا ويتضمن النص بيان طبيعة دعوة الرسول ﷺ، وهي: الإرشاد والتبشير والإنذار، ثم تركهم إلى عقولهم وضمائرهم من غير إكراه ولا إلحاح ولا تشديد)^(٣).

لقد أظهر الباحث اجتهاده في الآية بأن الإكراه في الدين يتنافى مع المشيئة الإلهية التي اقتضت أن يكون الناس أحراراً، وأن الرسل قاموا بوظائفهم من إرشاد وإنذار، ثم تركوا الناس من غير أن يمارسوا عليهم أي نوع من الإكراه.

وتكلف الباحث بادٍ في تعميم دلالة الآية على حرية الاعتقاد بمفهوم يشمل عدم قتل المرتد، باعتبار أن قتله يتعارض مع حرية الاعتقاد، والذي دعاه إلى ذلك هو قوله في خلاصة مبحث الردة: (إن ما قدمناه في دراستنا لآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، والآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد - ومنها هذه الآية الكريمة - ولموضوع الردة كما عرض له في القرآن يؤكد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين، بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام)^(٤)، ويقول في صدر مبحث الردة متحدثاً عن الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد - ومنها هذه الآية الكريمة: (يتبين من الآيات

(١) يونس (٩٩).

(٢) هود (١١٨).

(٣) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم - ص ٥٢.

(٤) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم - ص ١٢٦.

المؤصلة لحرية الاعتقاد انتفاء النسخ والتخصيص فيها، وتؤكد العموم فيها^(١)، ومثل هذا الكلام نجده في الخاتمة النهائية: (اتضح أن دلالتها - أي النصوص المباشرة - عامة غير مخصصة)^(٢)، والعموم عنده يشمل المرتد.

مع أن موضوع الآية السابقة يدور حول حرص النبي ﷺ أن يؤمن قومه، ولشدة هذا الحرص نزل منزلة من يحاول إكراه قومه الذين كان يحرص على إيمانهم، وفي هذا تسلية للنبي ﷺ وتخفيف من أعباء الدعوة، ولو أخذنا حكماً تكليفاً من هذا النص، فهو لا يتجاوز النهي عن إكراه من لم يؤمن بعد، وتكون دلالتها مساوية لدلالة (لا إكراه في الدين)، وليست لها أية صلة بمن آمن ثم ارتد.

النص الثالث:

قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٣). ودلالة هذه الآية - كما ذكر الباحث - أنه (جاء الحق، وزاحت العلل، فلم يبق إلا اختياركم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو الهلاك)^(٤)، وختم الحديث عن هذه الآية بقوله: (فإذا تبين أن التخيير مقصود في الآية، كانت دلالتها على حرية الاعتقاد صريحة ومباشرة)^(٥).

والآية أيضاً ليست فيها دلالة صريحة ومباشرة في إعطاء المرتد حق الردة بدون عقوبة دنيوية، باعتبار أن ذلك داخل تحت حرية الاعتقاد.

وهكذا يتضح أن الباحث حاول لي أعناق بعض الآيات، لتكون متفقة مع ما

(١) المرجع السابق - ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق - ص ١٨٣.

(٣) الكهف (٢٩).

(٤) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم - ص ٦١.

(٥) المرجع السابق - ص ٦٢.

يريد من حرية الاعتقاد، وأن الآيات لا صلة لها بالردة؛ لأنها محمولة على من لم يدخل في الدين الإسلامي بعد، أما من دخل وأراد الخروج فهو بمنأى عن هذه الآيات.

المبحث الثالث ضوابط في فهم الوحي

تمهيد:

إن المشكلة التي نعاني منها اليوم هي في تعاملنا مع قيم الوحي، وتكمن أيضاً في كيفية التعامل مع مناهج التلقي والنظر والفهم، فلا بد من حراسة مدلولات الوحي، وحماية فهمه الصحيح.

إن الأمم السابقة وقعت بعلّة تحريف القول من بعد مواضعه ليوافق هواها، يقول المولى عز وجل: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾^(١)، ويقول تعالى حكاية عنهم ﴿يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾^(٢)، ولئن كان التحريف قد يصيب قراءته بإمالة أو لحن معين أو إسقاط لفظ أو إضافة ليؤدي عكس ما يراد منه أو ليفهم على غير ما وضع له، لمصلحة آتية، فإن الأخطر اليوم في التحريف هو عدم المداخلة في ألفاظ الوحي، وإنما التلاعب بفهمه وتفسيره ومدلوله، أو بعبارة أخرى الخروج بالمعنى عما وضع له اللفظ وما عهد عند العرب من الخطاب.

فالتحريف المتأتي من التلاعب باللفظ بات أمراً مكشوفاً، أو قد يكون ساذجاً

(١) المائدة (٤١).

(٢) المائدة (٤١).

بعد تقدم التعليم والطباعة وأدوات الحفظ، لكن الإشكالية الكبيرة اليوم هي في التحريف الأخطر: التأويل الفاسد، والخروج بالمعنى عما وضع له اللفظ.

ولعل التوجه صوب الوحي وتحريفه زيادة ونقصاً يكاد يكون مستحيلاً، وقد تعهد الله بحفظه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١)، لكن التأويل والتفسير ومسالك الفهم يبقى موطن الخطر الذي يجب التنبيه له.

لذلك يبقى المطلوب دائماً حراسة مدلولات الوحي، والتنبيه إلى محاولة تحريفه، حيث إن تاريخ الأمة الثقافي والحضاري والفكري والجهادي والاجتهادي تمحور حول الوحي، وانطلق منه.

ومن هنا فإن هذا المبحث يحاول أن يضع ضوابط في فهم الوحي، لعلها تساعد في وقف الفهم الخاطئ ومحاولات التحريف وتمثل هذه الضوابط في الأمور التالية:

أولاً: الضوابط المحددة للعلاقة بين الظاهر والنص:

وهذا الضابط يشكل الإطار العام لفهم مقاصد التشريع العامة؛ إذ إن فهم النص ومعرفة معناه والحكمة المقصودة منه يمر حتماً عبر النظر في ظاهره، ثم النظر في باطنه ومعناه، ثم النظر في غايته وحكمته، لذا اعتنى الشاطبي وابن عاشور بإبراز علاقة اللفظ بالمعنى واختلاف الآراء فيها، قبل تحديد مسالك الكشف عن المقاصد^(٢).

وقد عرض الشاطبي - رحمه الله - بشكل مختصر - لمجموع الفرق: الظاهرية

(١) الحجج (٨).

(٢) فصول في الفكر الإسلامي - عبد المجيد النجارة - دار الغرب الإسلامي، بيروت - ط ١١، ١٩٩٢م، ج ١ ص ١١٧.

والباطنية والمتعمقين في القياس والجمهور، غير أنه أشار إلى الضوابط التي تحكم العلاقة بين الظاهر والمعنى في مواطن كثيرة في كتابه^(١).

أما ابن عاشور فإنه اهتم على الخصوص بالضوابط المحددة للمعنى المراد من النص، وهو المعبر عنه بالمقصد الشرعي، وحصرها في أربعة ضوابط هي: الثبوت، الظهور، الانضباط، والاطراد^(٢).

أما الضوابط المحددة لعلاقة الظاهر بالمعنى، فإنه أشار إلى منهج الظاهرية الواقفين مع الظاهر وانتقده^(٣)، كما أشار إلى منهم الباطنية، وإن لم يذكرهم بهذا الاسم عند حديثه عن المعاني الوهمية والتخيلات المنافية لمقصد الشارع، حيث عرفها وأورد لها أمثلة وبين حكمها في كتابه مقاصد الشريعة، وأصول النظام الاجتماعي^(٤)، كما طرح المنهج البديل الصالح لفهم النصوص، واستخراج معانيها ومقاصدها بالاستعانة بمجموعة من الضوابط، كالالتفات إلى سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبينات من البسائط وحافات القرائن^(٥)، لكن يصعب العثور عليها مجتمعة لكونها جاءت غير منتظمة وفي مواطن متفرقة، وفيما يلي بيان وتحليل تلك الضوابط^(٦):

(١) أنظر المجلد الثاني من كتابه (الموافقات).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية - لابن عاشور - دار النفائس، الأردن، ط (٢) سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٤) أصول النظام الاجتماعي - لابن عاشور - الدار العربية للكتاب، تونس سنة ١٩٧٩م، ص ٣٤، ٣٣.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية - لابن عاشور - ص ٢٧.

(٦) ضوابط في فهم النص - عبد الكريم حامدي - كتاب الأمة، قطر، العدد (١٠٨)، ص ٩٠.

الضابط الأول: الجمع بين الظاهر والمعنى في اعتدال^(١):

فلا يجوز التقصير في فهم الظاهر إلى حد إلغاء المعنى، ولا التعمق في المعنى إلى حد إلغاء الظاهر كلية أو مخالفته. وقد عبر الشاطبي عن طريقة الجمهور بقوله: (.... والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً - أي الظاهر والمعنى - على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري أحكام الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع^(٢)، فالشاطبي استعمل مصطلح (الضابط) لكونه يضبط المعاني المقصودة شرعاً، مما يجعل نظام الشريعة مستقيماً لا اختلاف فيه ولا تناقض.

إن هذا المنهج الجامع بين الظاهر والمعنى بتوسط واعتدال، هو الذي يعصم الشريعة من التناقض والتضاد، فيعطي لكل من الظاهر والمعنى حقه من النظر والفهم والاستنباط، وفي هذا يقول ابن القيم: فإن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها ولا يقصر بها، ويعطي اللفظ حقه والمعنى حقه^(٣).

وهذا ما كان يقصده الشاطبي من وضع نظريته في المقاصد، إذ كان يهدف إلى وضع منهج يرتكز على قواعد معينة بحيث لا يجعل المعنى يخل بالنص ولا النص

(١) المراد بالظاهر: هو ما يتعلق بفهم النص لغة، من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وأمر ونهي وحقيقة ومجاز، وكذا كل ما كان معيّنًا على فهم النص من المعاني العربية كالمعاني النحوية والصرفية والبيانية والبلاغية، والمراد بالمعنى: هو ما يتعلق بدلالة النص على العلل والأسباب ومقاصد المتكلم والأشياء والنظائر، ووجوه المصالح في الطاعات، والمفاسد في المخالفات، راجع (إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٥)، والموافقات ج ٣ ص ٣٨٦، والمراد بالجمع المعتدل بين الظاهر والمعنى: أي ترك الغلو في اعتبار الظاهر إلى حد الإخلال بالمعنى، وترك الغلو في اعتبار المعنى إلى حد إلغاء الظاهر، وهذا ما يستفاد من قول الشاطبي: على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، الموافقات ج ٢ ص ٣٩٣.

(٢) الموافقات - ج ٢ ص ٣٩٣.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين - لابن القيم - المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة - ج ١ ص ٢٢٥.

بالمعنى، ويؤكد قوله الشاطبي: (فالعمل بالظواهر... على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً^(١)).

ويمكن القول بأن الظاهر يتعلق بالمعرفة اللغوية للنص، والمعنى يتعلق بالمعرفة المقصدية من النص باستجلاء علته وسببه والحكمة المقصودة منه، وهذا ما بينه الشاطبي بقوله: (فالمراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه وكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهرة^(٢))... وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار له بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي نزل القرآن لأجله^(٣) والفرق بينهما، كما يرى ابن القيم، أن فهم الظاهر قدر مشترك بين كل من يعرف لغة العرب؛ لتعلقه بعموم اللفظ وخصوصه، وإطلاقه وتقييده، وغير ذلك من القواعد اللغوية، بخلاف المعنى فلا يفهمه إلا أهل الاستنباط، لتعلقه بلازم المعنى ونظائره ومراد المتكلم من كلامه بحيث لا يدخل فيه غير المراد ولا يخرج منه شيء من المراد^(٤).

وقد أكد الشاطبي على ضرورة احترام الجمع المعتدل بين الظاهر والمعنى أثناء تفسير نصوص القرآن، من أجل معرفة معانيه ومقاصده، وبين أن الذين فسروا القرآن على التوسط والاعتدال كانوا أفقه الناس وأعلم الناس بمقاصده وبواطنه، وأن الذين خرجوا من الاعتدال كانوا إما بسبب الإفراط أو التفريط، وكلاهما مذموم، فالذين أخذوه على التفريط قصرُوا في فهم الظاهر، والذين أخذوه على الإفراط قصرُوا في فهم معانيه^(٥).

(١) الموافقات - ج ٣ ص ١٥٤.

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ٣٨٥.

(٣) المرجع السابق ج ٣ ص ٣٨٨.

(٤) إعلام الموقعين - ج ١ ص ٢٢٥.

(٥) المصدر السابق - ج ٣ ص ٤٠٩.

إن الغلو في اعتبار إحدى الجهتين وإهمال الأخرى تترتب عليه أخطاء منها: الغفلة عن المقصود الأول من الخطاب الشرعي، ومناقضة مقصود الشارع، والخطأ في استنباط الأحكام وتفسير النصوص، وعدم التمييز بين درجات الأحكام في الأوامر والنواهي^(١).

وهكذا، فالغلو في اتباع الظاهر يجر إلى أخطاء فادحة في مجالات عدة مثل الفتوى والقضاء، ولذلك وضع ابن القيم ضابطاً للجمع بين الظاهر والمعنى في الاعتدال، حيث قال: (ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وأخيه التي يرجع إليها، فلا يخرج من معاني الألفاظ عنها، ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها، ويفهم المراد منها)^(٢)، وصاغ ابن عاشور هذا الضابط بقوله: (نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال)^(٣).

الضابط الثاني: اتفاق المعنى مع الظاهر:

وذلك بأن يشهد له نص آخر، أو يندرج ضمن مقاصد الشريعة، فلا يصح اعتبار معنى من المعاني، هو المراد من الخطاب الشرعي ومقصوده إلا بشرطين: الأول: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد، نصاً أو ظاهراً، في محل آخر يشهد لصحته غير معارض.

فالشرط الأول ظاهر لكون القرآن عربياً، فإن أي فهم لنصوصه وأحكامه لا يقتضيه كلام العرب، فلا يوصف بكونه عربياً بإطلاق.

(١) راجع: ضوابط في فهم النص، ص ٩٤ - ١٩٣.

(٢) إعلام الموقعين، ج ١ ص ٢٢٠.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية - لابن عاشور، ص ١٠٥.

وأما الشرط الثاني، فلأنه لو لم يكن له شاهد في محل آخر من نص أو ظاهر أو كان له معارض، صار من جملة الدعاوى التي تدعي على القرآن بغير دليل، وهي مردودة باتفاق العلماء^(١).

إن الغلو في اعتبار المعنى، دون قيد، قد يؤدي إلى الإخلال بالظاهر، مما يترتب عنه مخالفة مقصد الشارع من النص، لذا وجب أن يكون المعنى المستنبط من النص موافقاً للظاهر، أو يشهد له نص آخر، أو يكون مندرجاً ضمن مقاصد الشرع كحفظ الدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال، أي يكون محققاً لمصلحة حقيقية شرعية، أو دافعاً لمفسدة حقيقية شرعية، فهذا الضابط مكمل للضابط السابق وخادم له، وبه تحفظ نصوص القرآن من التفسير والتأويل المناقضين لمقصود الشرع، ويعطي لفهم الظاهر حقه، وفهم المعنى حقه، وتسير النصوص في نظام متناسق بين ظواهرها ومعانيها دون غلو في أحدهما على حساب الآخر يقول الشاطبي: (إن المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب، لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل)^(٢).

وقد أدى الإخلال بهذا الضابط إلى إهدار النصوص وطرحها بدعوى قصورها وعدم وفائها بحاجات الناس ومصالحهم، كما فعل الباطنية والطفوية^(٣). ولهذا وضع العلماء شروطاً للقياس، وشروطاً للعلة المستنبطة في محل الأصل، وحددوا

(١) راجع الموافقات - ج ٣ ص ٣٩٤.

(٢) الموافقات، ج ٣ ص ١٣٨.

(٣) نسبة إلى الإمام الطوفي الفقيه الحنبلي الأصولي (ت ٧١٦هـ)، وقد انفرد الطوفي وخالف الجمهور بقوله: إن المصلحة إذا عارضت النص في باب العادات، فإنه يؤخذ بها ويترك النص في مقابلتها، ومن هنا عرف الطوفي بهذا الرأي واشتهر به، إلى درجة أن أفردت آراءه حول المصلحة بأبحاث علمية خاصة في العصر الحديث نوقش فيها ورد عليه. راجع: المصلحة في التشريع الإسلامي - مصطفى زيد - دار الفكر العربي، ص ١١٦. ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي - حسين حامد - دار النهضة العربية، ص ٥٢٥.

ضوابط لاعتبار المصلحة المقصودة شرعاً، وجعلوا مسالك خاصة للتعليل، كل ذلك لضبط المعاني والمفاهيم المستخرجة من النصوص حتى لا تعود عليها بالإبطال.

ثانياً: فهم النص ظاهراً ومعنى في إطار لسان العرب وعرفهم في الخطاب والفهم الغالب عند جمهورهم:

نزلت نصوص القرآن بلسان عربي مبين وعلى الناظر فيها أن يكون متمكناً من معرفة قواعد البيان العربي، ومقاصد خطاب العرب؛ لئلا يقع في زلة الفهم، فيستنبط معاني بعيدة عن مقاصد الشارع، وقد نبه الشاطبي على أهمية معرفة أساليب العرب في الخطاب حيث قال: (إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها، تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجهه، والخاص في وجهه، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه العرب ... ولا بد لمن أراد الخوض في عالم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها، حال التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ﷺ؛ لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة^(١).

كذلك معرفة عادات العرب أيام نزول الوحي؛ لأن القرآن نزل مراعيًا عرفهم في الخطاب، وهذا لا يتم إلا بمعرفة القرائن المحتفة بنزول القرآن، كأسباب النزول وغيرها، وهذا جارٍ في الألفاظ والمعاني على السواء^(٢).

ويجب معرفة المعاني الغالبة عند العرب، القابلة للفهم عند جمهورهم لا عند خواصهم، ليحقق مقصد الشارع من الخطاب، وهو الفهم والعمل، ومن ثم عليه

(١) الموافقات، ج ٢ ص ٥٠، ٣٩١.

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٨٢.

أن يتجنب التكلف في اختيار المعاني الدخيلة والغريبة والغامضة، كما يتجنب المعاني المجازية غير المعهودة لديهم^(١).

ففي الأمور الاعتقادية المتعلقة بمعرفة قضايا عالمي الغيب والشهادة، يجب أن تكون المفاهيم والمعاني قريبة من فهم وإدراك الجمهور، وترك المعاني الخاصة التي لا يفهمها إلا الخواص، كما جرى عند أهل الكلام، فإنها لو وضعت للخواص لما كانت الشريعة عامة، وللزم عن ذلك تكليف الجمهور بما لا يطاق، وهو غير واقع.

وأما في الأمور العملية، فإن الشارع خاطب الجمهور بما يفهمونه، وحدد الكثير من أشكال العبادة وفق العرب أيام نزول الوحي، كتحديد المواقيت بطلوع الفجر وغروب الشمس، وتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود، والصوم لرؤية الهلال والفطر لرؤيته.

وتأكيداً لهذا الضابط، قال الزركشي: (تجنب الأعراب المحمولة على اللغات الشاذة، فإن القرآن نزل بالأفصح من لغة قريش، قال الزمخشري في كشافه القديم: القرآن لا يعمل فيه إلا على ما هو فاش دائر على السنة فصحاء العرب دون الشاذ النادر الذي لا يعثر عليه إلا في موضع أو موضعين، وبهذا يتبين غلط جماعة من الفقهاء والعربين حين جعلوا من العطف على الجوار في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٢)، في قراءة الجر، وإنما ذلك ضرورة، فلا يحمل عليه الفصيح، ولأنه إنما يصار إليه إذا أمن اللبس، والآية محتملة، ولأنه إنما يجيء مع عدم حرف العطف، وهو هاهنا موجود)^(٣).

(١) المرجع السابق، ج ٣ ص ٨٥ وانظر أمثلة على ذلك.

(٢) المائدة (٦).

(٣) البرهان في علوم القرآن - ج ١ ص ٣٠٤.

ثالثاً: التفريق بين المعاني الشرعية المقصودة والمعاني اللغوية غير المقصودة:

على المجتهد في تفسير النصوص - قرآناً أو سنة - أن يفرق بين المعنى اللغوي - الذي لا يتعلق به غرض شرعي، وبين الوصف المقصود من التشريع، وهذا الوصف هو علة الحكم عند علماء الأصول الذي يترتب عليه جلب منفعة أو دفع مضرة، فلا عبرة بالمعنى اللغوي، بل العبرة بالمعنى الشرعي له، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (ومعلوم أن الله سبحانه حد لعباده حدود الحلال والحرام بكلامه، وذم من لم يعلم حدود ما أنزل الله على رسوله، والذي أنزله هو كلامه، فحدود ما أنزل الله هو الوقوف عند حد الاسم الذي علق عليه الحل والحرم، فإنه هو المنزل على رسوله، وحده بما وضع له لغة أو شرعاً، بحيث لا يدخل فيه غير موضوعه، ولا يخرج منه شيء من موضوعه^(١)).

إن الوقوف عند المسميات الشرعية ومراعاتها أثناء البحث والاستنباط، وعدم الخلط بينها وبين غيرها من المسميات اللغوية والعرفية مفيد في إدراك مراد الله تعالى من النصوص والأحكام، ومغن عن اللجوء إلى وسائل إضافية خارجة عن النص من أجل إدراك المعنى أو الوصول إلى الحكم الشرعي، كاستعمال القياس في مقابلة النص.

كما أن التمييز بين المعنى الشرعي والمعاني الاصطلاحية الحادثة المتأخرة أصبح أمراً ضرورياً تجنباً لأي خلط قد يؤدي إلى تحريف النصوص عن مراميها ومقاصدها، جرياً وراء إرضاء نزوات فكرية طائشة تهدف إلى لي النصوص ابتغاء التضليل أو الصد عن سبيل الله^(٢).

(١) إعلام الموقعين - ج ١ ص ٢٦٦.

(٢) راجع نماذج البحث الثاني.

رابعاً: التفريق بين المعاني الحقيقية والمجازية:

المعنى الحقيقي هو اللفظ المستعمل في موضوعه، وأما المجازي فهو اللفظ المستعمل في غير موضعه^(١). فقد يكون للفظ معنيان: حقيقي ومجازي، وحينئذ لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذر الحمل على الحقيقة، وقد أشار إلى مراعاة هذا الضابط الزركشي حين قال: (وقد يكون اللفظ محتملاً لمعنيين، وهو في أحدهما أظهر، فيسمى الراجح ظاهراً، والمرجوح مؤولاً)^(٢)، وساق لبيان هذا الضابط أمثلة مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٣) فحمل المعية على القرب بالذات مستحيل، فتعين صرفه عن الحقيقة، وحمله على المجاز، وهو إما على الحفظ والرعاية، أو على القدرة والعلم والرؤية^(٤).

خامساً: التمييز بين مقامات الخطاب:

قد يتحمل اللفظ معنى واحداً أو أكثر، فالأول يسمى عند الأصوليين بالنص، وهذا الإشكال في فهم المراد منه، والثاني هو المسمى بالظاهر، وهذا الذي يتحمل معاني متعددة لا يظهر المقصود منها تحديداً إلا بعد البحث والتحري، ومن ثم لا بد من الاستعانة بما يحف الخطاب من قرائن وملامح من سياق ومقام لإزالة الاحتمالات البعيدة عن مراد المتكلم أو مراد الشارع^(٥)، وأمثلة ذلك كثيرة منها:

لفظ الأمر من الظاهر الذي يحتمل الوجوب أو الندب أو الإباحة، فالأصل فيه الوجوب عند الجمهور إلا إذا صرف إلى غيره من المعاني؛ لذا وجب البحث عن المراد الحقيقي من هذه المعاني في ظاهر الصيغة وما يحيط بها من قرائن السياق،

(١) المستصفي من علم الأصول - ج ٢ ص ٢٣.

(٢) البرهان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٣.

(٣) الحديد (٤).

(٤) راجع أمثلة أخرى في البرهان في علوم القرآن، ج ٢ ص ٢٠٥.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية - لابن عاشور - ص ٢٧.

حتى إذا تعذر ذلك حملنا الأمر على الظاهر وهو الوجوب .

كذلك لفظ النهي من الظاهر الذي يحتمل الكراهة أو التحريم، فالأصل فيه التحريم عند انعدام الصارف له إلى الكراهة .

وهكذا يظهر أثر القرائن وسياق الخطاب في تحديد المراد من النص والمقصد الشرعي منه، وقد أشار الشاطبي إلى ذلك بقوله: (إن المسافات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل... فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم هو الالتفاف إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر إلى أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، ولأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام إلى أوله، وأوله إلى آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم^(١) .

فالمراد من هذا الضابط، وهو النظر في سياق الخطاب الشرعي، سوابقه ولواحقه، لتحديد المقصود منه؛ لذا فالنظرة الكلية للنص، وما يحتف به من قرائن ضرورية لفهم مراد الشارع منه .

أما النظرة الجزئية فلا تفيد إلا في تحديد المعنى اللغوي لظاهر النص، وقد أشار الزركشي إلى هذا الضابط قائلاً: (اعلم أن الكتاب هو القرآن المتلو، وهو إما نص، وهو ما لا يحتمل إلا معنى.... وإما ظاهر، وهو ما دل على معنى مع تجويزه غيره . والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى منفصلة

(١) الموافقات - ج ٣ ص ٤١٣ .

ومتصلة^(١).

يفهم من هذا ضرورة التأمل في السياق الذي ورد فيه النص والقرائن المحتفة به لإزالة الغموض والإبهام الذي يعترض فهم النص من جهة دلالاته.

إن دور القرائن في إدراك معاني الآيات والنصوص، وإزالة ما يعترضها من إبهام وإشكال وتردد - وهذا ما اصطلاح على تسميته ابن عاشور بمعرفة مقام الخطاب -

(١) البرهان في علوم القرآن - ج ٢ ص ٢١٤.

(تتنوع القرائن المحتفة بالنص إلى قرائن لفظية ومعنوية واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة.

* القرائن اللفظية المتصلة وهي على نوعين:

- نوع يصرف اللفظ إلى غير الاحتمال الذي لولا القرينة لحمل عليه، وتسمى تخصيصاً أو تاويلاً، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فقوله: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، دل على أن المراد من قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ البعض دون الكل الذي هو ظاهر باصل الوضع، وبين أنه ظاهر في الاحتمال الذي دلت عليه القرينة في سياق الكلام.

- ونوع يظهر به المراد من اللفظ ويسمى بياناً، ومثاله قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (الفجر: ١٨٧) فقوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ فسر مجمل قوله: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ إذ لولا ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ لبقى الكلام الأول على ترده وإجماله.

* القرائن اللفظية المنفصلة: وهي على نوعين، تاويل وبيان ومثال الأول قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَلِإِنَّكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٩ - ٢٣٠).

فإنه دل على أن المراد من قوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ الطلاق الرجعي، إذ لولا هذه القرينة لكان الكل منحصرأ في الطلقتين، وهذه القرينة وإن كانت مذكورة في سياق ذكر الطلقتين، إلا أنها جاءت في آية أخرى، فلهذا جعلت من قسم المنفصلة. ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ - ٢٣).

فإنه دل على جواز الرؤية، وهو مفسر لقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣) حيث كان متردداً بين نفي الرؤية أصلاً وبين نفي الإحاطة والمحصر دون أصل الرؤية؟

* القرائن المعنوية: وهي غير محصورة العدد، ومثالها قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فقد جاء في صيغة الخبر، لكن لا يمكن حمله على حقيقته، فإنهن قد لا يتربصن، فيقع خبر الله بخلاف مخبره، وهو محال، فوجب حينئذ اعتبار هذه القرينة لحل الصيغة على معنى الأمر، وليس الخبر، صيانة لكلام الله تعالى عن احتمال المحال. راجع تفصيل ذلك: البرهان في علوم القرآن - ج ٢ ص ٢١٤.

ضروري لإدراك مقصد الشارع من الخطاب الشرعي، كمعرفة مقامات الأمر، ومقامات النهي، ومقامات العام وغيرها، وفيها يقول الشاطبي: (فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو أمر وجوب أو نداء، وما هي نهى تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع؟ وبالاتقراء المعنوي، ولم نستفد فيه بمجرد الصيغة^(١)، أي بالاتقراء في موارد الأمر والنهي، وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية.

سادساً: كون المعنى المقصود ثابتاً ثبوتاً ظنياً أو قطعياً

إن الغاية من فهم النصوص وتفسيرها هو إدراك مقاصدها والمصالح الدالة عليها، ومن المعلوم أن المعاني المرادة من النصوص قد تكون جزئية أو كلية، فالجزئية هي التي تدرك عن طريق آحاد الأدلة، بخلاف المعاني الكلية لا تدرك إلا بأدلة كثيرة، ولذا كان على الناظر في النصوص ألا يستنبط معنى جزئياً أو كلياً إلا من خلال مسالكه وطرقه الدالة عليه.

ومن المعلوم أن الله تعالى أرشد الناس إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، وأوضح لهم الطرق الموصلة إلى ذلك، غير أن هذه المصالح والمفاسد مختلفة في الوضوح والخفاء، فمنها ما هو منصوص عليه بوضوح وصراحة، ومنها ما هو غير منصوص عليه^(٢).

أما المصالح المنصوص عليها، فقد تشمل جميع أفعال الإنسان أو بعضها ومثال ذلك: النصوص الصريحة في الأمر بفعل الخير وترك الفساد، والأمر بالتيسير والنهي

(١) الموافقات - ج ٣ ص ١٥٣.

(٢) راجع: ضوابط في فهم النص - ص ١٥٢.

عن الإضرار فقله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٣) نصوص واضحة الدلالة على أن الحرج مدفوع، وأن المشقة تجلب التيسير، وأن التيسير مقصد شرعي. وقوله: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٤)، وقوله: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾^(٥) نصوص واضحة الدلالة على أن إلحاق الضرر بالغير والاعتداء عليه مفسدة يجب دفعها، فدل ذلك على أن دفع الضرر مقصد شرعي.

إن جلب الصلاح ودفع الفساد الوارد في هذه النصوص واضح، وصريح، وشامل لجميع أفعال الإنسان؛ لعموم الأمر بالصلاح والنهي عن الفساد.

وقد تأتي النصوص لتدل على نوع معين من المصالح أو المفساد، لا تشمل جميع أفعال الإنسان، وهي المصالح الجزئية التي تختلف باختلاف الأشخاص ومثالها:

- مصلحة دفع الغبن في قوله ﷺ لرجل يخدع في البيع: (إذا بايعت فقل: لا خلافة) ^(٦) أي لا خديعة، فهذه مصلحة خاصة بهذا النوع من الأشخاص الذين يخدعون في البيوع ولا يتمكنون من دفع الغبن عن طريق النظر والتحري والمراقبة، فسمح لهم الشرع بإعلان ذلك أثناء العقد، فتكون هذه المصلحة خاصة.

- مصلحة تسعير البضائع والسلع في بعض الأوقات والأحوال، مصلحة جزئية

(١) الحج (٧٧).

(٢) البقرة (٢٨٦).

(٣) البقرة (١٨٥).

(٤) الطلاق (٦).

(٥) البقرة (٢٣٣).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب البيوع - باب ما يكره من الخداع في البيوع، ج رقم (٢٠١١)، ومسلم في كتاب البيوع - باب من يخدع في البيع، ج رقم (١٥٣٣).

لا تكون مشروعة إلا عند حقوق الضرر بالناس، وذلك أن الأصل في المعاملات، ومنها البيوع، حرية التسعير بما يراه صاحب السلعة محققاً للمنفعة، فهذا مثال للمصالح الجزئية الخاصة ببعض الأفراد في بعض الأحوال، وهي واضحة وصريحة.

* أما المصالح غير المنصوص عليها: فتتطلب زيادة التحري والبحث واستقراء النصوص، وما تدل عليه من معان جزئية للوصول إلى معنى كلي هو مقصد الشارع، مثل: النهي عن تلقي الركبان، والنهي عن بيع الحاضر للبادي، والنهي عن الاحتكار، والنهي عن بيع الطعام قبل قبضه. فباستقراء هذه المناحي والبحث عن عللها الجزئية يتبين أن غايتها تفيد معنى كلياً وهو تيسير الحصول على الطعام والسلع لوصولها إلى المحتاج بدون عناء ولا مشقة، فيستخلص الباحث من مجموع ذلك مقصداً كلياً وهو رواج الطعام في الأسواق^(١).

وللعلماء اجتهادات مفيدة، في بيان المسالك التي يتوصل منها إلى فهم هذه المصالح المقصودة للشارع، تقوم في أغلبها على قواعد الفهم النصي، أو قواعد الاستقراء، لما ورد منها ضمناً في ثنايا الأحكام الشرعية^(٢).

سابعاً: أهمية السياق في فهم القرآن وتفسيره:

(السياق إطار عام تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بواسطته الجمل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ، ويضبط السياق حركات الإحالة بين عناصر النص، لا يفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصفها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السياق^(٣)).

(١) راجع: مقاصد الشريعة - لابن عاشور - ص ٢٠، وفي فقه التدين فهماً وتنزيلاً - عبد المجيد النجار - ج ١ ص ١٠٥.

(٢) راجع في هذا الموضوع: الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٣ - ومقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص ١٩.

(٣) منهج السياق في فهم النص - عبد الرحمن بودرع - كتاب الأمة (١١١)، قطر - ط (١) ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م - ص ٢٧.

فالسباق هو الصورة الكلية التي تنتظم الصور الجزئية، ولا يفهم كل جزء إلا في موقعه من الكل، وللسياق أنواع كثيرة منها:

١- السياق المكاني: ويعني مراعاة سياق الآية في موقعها من السورة، وسباق الجملة في موقعها من الآية، فيجب أن تربط الآية بالسياق الذي وردت فيه، ولا تقطع عما قبلها وما بعدها.

٢- السياق الزمني للآيات أو سياق التنزيل، ويعني سياق الآية بين الآيات بحسب ترتيب النزول.

٣- السياق الموضوعي وهو دراسة الآية أو الآيات التي يجمعها موضوع واحد - سواء أكان الموضوع عاماً كالقصص القرآني أو الأمثال أو الأحكام الفقهية، أم كان خاصاً، كالقصة المخصوصة بنبي من الأنبياء، وحكم من الأحكام أو غير ذلك، وتتبع مواقعها في القرآن الكريم كله.

٤- السياق المقاصدي: أي النظر إلى الآيات القرآنية من خلال مقاصد القرآن الكريم والرؤية القرآنية العامة للموضوع المعالج.

٥- السياق التاريخي بمعنييه العام - وهو سياق الأحداث التاريخية القديمة التي حكاها القرآن الكريم، والمعاصرة لزمن التنزيل - والخاص وهو أسباب النزول.

٦- السياق اللغوي: وهو دراسة النص القرآني من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ وما يترتب على تلك العلاقات من دلالات جزئية وكلية^(١).

وينبغي تحكيم كل هذه الأنواع من السياق عند إرادة دراسة النص القرآني بمنهج سياقي متكامل.

(١) راجع: المصدر السابق - ص ٣٠.

ولقد عدّ العلماء مراعاة السياق في فهم القرآن الكريم المنهج الأمثل في التفسير وضابطاً من الضوابط المهمة في حسن الفهم، وتجلّت هذه القاعدة المنهجية - أي المنهج السياقي - في تفسير القرآن بالقرآن^(١).

كما أن دلالة السياق من أعظم القرائن التي تدل على مراد المتكلم، وترشد إلى تبين المجمل، وإثبات المعنى المراد دون غيره، وتخصيص العام وتقييد المطلق.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢) إنما هو من قول امرأة العزيز وليس من قول يوسف؛ لأن السياق يفيد أن كلام يوسف قد انقطع وبدأ كلام امرأة العزيز في جمل متصلة، أمام الملك، ولم يكن يوسف حاضراً معها في ذلك الوقت، ولكنه استدعى فيما بعد، قال ابن كثير: (تقول المرأة: ولست أبرئ نفسي، فإن النفس تتحدث وتتمنى، ولهذا راودته؛ لأن النفس لأماراة بالسوء إلا ما رحم ربي، أي إلا من عصمه الله تعالى، إن ربي غفور رحيم)^(٣).

ويقع بعض الناس في الوهم والخطأ عندما يعمدون إلى تفسير بعض الآيات بالظاهر تفسيراً يتعارض وحقيقة ما أنزلت بسببه، من ذلك تفسيرهم لفظ (التهلكة) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٤) باقتحام ميادين القتال ومنازلة العدو، ومن ذلك ما روى عن المغيرة^(٥) قال: بعث عمر جيشاً فحاصروا أهل حصن وتقدم رجل من بجيلة فقاتل فقتل فأكثر الناس فيه يقولون: ألقى بيده إلى التهلكة، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال:

(١) راجع: البرهان في علوم القرآن - ج ٢ ص ١٧٥.

(٢) يوسف (٥٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم - لابن كثير - ج ٢ ص ٤٨٤.

(٤) البقرة (١٩٥).

(٥) جامع البيان في تأويل القرآن - للطبري - دار الغد العربي، القاهرة - ج ٢ ص ٣٢١.

كذبوا، أليس الله عز وجل يقول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (١)؟ فانت ترى كيف أن عمر رضي الله عنه صحح ما علق بأذهان الناس من معنى هذه الآية، وذلك بوضعها في سياقها، وأعطاهم أنموذجاً قوياً ونهجاً سليماً في فهم معاني الآيات.

لقد وردت هذه الآية في سياق معين لا ينبغي عزلها عنه والاستدلال بها على ظاهر اللفظ، فإن الاستدلال بها مقتبسة من القرآن الكريم إخراج لها من سياقها الذي وردت فيها وإكراه لها على إفادة معنى لا تعنيه، فقد وردت مسبقة بآيات في القتال، وعدم إمساك اليد عن الإنفاق، لأن الإمساك هو منتهى التهلكة، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انتهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (١٩٣) الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأتقوا الله وأعلموا أن الله مع المتقين (١٩٤) وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين (٢) ففيه الأمر بالإنفاق في سبيل الله أي في طريقه الذي أمر أن يسلك فيه إلى عدوه من المشركين لجهادهم، فإن الله يعوض المنفقين أجراً ويرزقهم عاجلاً. فإن تركوا النفقة عرضوا الجهاد للخطر؛ لأنه يحتاج إلى تجهيز بالمال والعتاد؛ ولذلك سمي البخل هلاكاً، وهو في الأصل انتهاء الشيء في الفساد، ثم يأمر الله الأمة بالمزيد من البذل والعطاء ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (٣).

(١) البقرة (٢٠٧).

(٢) البقرة (١٩٣ - ١٩٥).

(٣) البقرة (١٩٣ - ١٩٥).

الخاتمة

وقد توصل الباحث - بعون الله - إلى النتائج التالية:

١- العلاقة بين اجتهاد العقل ونصوص الوحي قائمة على حاكمية الوحي ومحكومة العقل.

٢- حاكمية الوحي تعني أن الوحي هو مصدر التشريع للحياة البشرية بمختلف جوانبها، وليس هناك مصدر آخر معه أو من دونه، وليس لأحد أن يشاركه في ذلك، وأن الحاكمية بهذا المعنى مبدأ من مبادئ العقيدة، ويترتب على الإيمان به وجوب الاحتكام إلى الله ورسوله، والسمع والطاعة لحكم الله.

٣- إن اجتهاد العقل في التشريع الإسلامي ليس فلسفة عقلية محضة، وإنما هو جهد عقلي، مرتبط بنصوص الوحي، يدور حولها ولا يتجاوزها.

٤- اجتهاد العقل: هو جهد من ذي أهلية، سعيًا في استنباط الأحكام الشرعية من دلالات النصوص، أو بالحمل عليها عبر طرق الحمل المختلفة في إطار علل التشريع، ومقاصده ومبادئه وقواعده الكلية، فالعقل في مهمته الاجتهادية هذه إنما هو مظهر وكاشف لمراد الشارع في نصوص وحيه المنزل على نبيه ﷺ وليس منشأً لأحكام جديدة، فالتشريع إنما هو لله وحده.

٥- العقل مفتقر إلى الوحي، ليبين له المنهج الذي يسير عليه في الحياة، ولا يستطيع العقل مستقلاً - عن الشرع - أن يضع منهجاً صحيحاً عادلاً كاملاً منزهاً عن كل خطأ.

٦- ليس للعقل بعد أن يقيم الأدلة على ثبوت النبوة والوحي إلا أن يخضع للوحي متلقياً وفاهماً وعاملاً ومبلغاً لما جاءت به نصوص الوحي، فالعقل بعد إيمانه

بالوحي يعزل نفسه ويتلقى عن الوحي، وإلا ناقض العقل نفسه.

٧- لا يمكن أن يحدث تنافٍ أو تعارض بين العقل الصريح والمنقول الصحيح؛ لأن الشريعة قامت على المعقولات، ولأن الوحي جعل العقل أساس التكليف، ولو كان في الوحي ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يطاق، وهذا ممتنع على الله، ولأن نصوص الوحي إنما جاءت مخاطبة للعقول، لتتلقاها بالقبول، وتعمل بمقتضاها، فلو كانت منافية للعقول لما تقبلتها ولما عملت بها.

٨- بين الوحي أن للعقل دوراً كبيراً في الحياة، ومن أهمه: الاجتهاد في فهم نصوص الوحي، واستخراج الأحكام منها وحسن تطبيقها على الواقع؛ ولذلك دعا الوحي العقل للقيام بهذه المهمة.

٩- اجتهاد العقل في نصوص الوحي له حدود لا يتجاوزها، وذلك بحسب ما تقضي به دلالات النصوص، فليس له أن يهدر شيئاً من تلك الدلالات أو يتجاوزها. والنصوص من حيث قطعيتها وظنيتها في الدلالة والثبوت تأتي على أربعة أنواع، والاجتهاد العقل مع كل واحد منها مستوى معين. لا يكفي العقل عند قيامه بالاجتهاد أن يعتمد على طاقته الذاتية أو ثقافته العامة، وإنما لابد أن يكون مستوفياً لمجموعة من الشروط تؤهله للقيام بهذه المهمة؛ لأن الاجتهاد ليس عملاً حراً يقوم به العقل في وضع نظام بإزاء نظام الشريعة الإسلامية، وإنما هو فهم لهذه الشريعة، وتفريع لما جاءت به، وتطبيق للأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية.

١٠- يلاحظ المستقري للمقاربات النقدية المعاصرة أنها تسعى إلى تغييب النص، وقطعه عن إطاره الروحي والثقافي والإنساني.

١١- رجحان منهج الجمهور الذين جمعوا بين ظواهر النصوص ومعانيها في

اعتدال دون غلو ولا تقصير، فاعطوا للظاهر حقه وللمعنى حقه، معتمدين على قواعد البيان العربي، وعرف الخطاب، والفهم الجمهوري، وتعليل النصوص، والتمييز بين مقامات الخطاب الشرعي، وإدراك المقاصد الشرعية الثابتة قطعاً أو ظناً، فجاء منهجهم وافياً، ومستوعباً لمصالح الناس، سواء ما دل عليه النص بعباراته أو بروحه.

١٢- فهم الظاهر لا بد أن يتم وفق معرفة قواعد الخطاب العربي الذي نزل به الوحي، وعرف العرب في التخاطب، والفهم الغالب عند جمهورهم.

١٣- لا بد أن يتفق المعنى مع الظاهر، أو يشهد له نص آخر، أو يندرج ضمن مقاصد الشريعة، ومن ثم فلا عبرة بالمعاني المستندة على مجرد المكاشفة، والإلهام.

١٤- ضرورة تقديم المعاني الشرعية على اللغوية والعرفية، والوقوف عند المسميات الشرعية الأصلية، دون المصطلحات الحادثة المتأخرة، وتقديم المعاني الحقيقية على المجازية، إلا عندما يتعذر الحال، فتحمل على المعاني المجازية.

١٥- المنهج السياقي في دراسة الوحي منهج يساعد على فهم النصوص الشرعية وتفسيرها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر

- الاجتهاد بالرأي - خليفة بابكر الحسن - مكتبة الزهراء، القاهرة.
- الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانة في الفقه الإسلامي - عبد الرحمن زايد - دار الحديث.
- الاجتهاد في التشريع الإسلامي - محمد سلام مذكور - دار النهضة العربية، القاهرة - ط (١) ١٤٠٤هـ.
- الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط - يوسف القرضاوي - دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- الاجتهاد المقاصدي - نور الدين بن مختار الخادمي - كتاب الأمة، قطر (٦٦)، ط (١) ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- الاعتصام - للشاطبي - مكتبة الدعوة بالأزهر - ط (١)، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية (رؤية معرفية) - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هشام أحمد عوض جعفر - ط (١) ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- الإحكام في أصول الأحكام - الآمدي - دار الحديث، القاهرة.
- الإحكام في أصول الأحكام - لابن حزم - دار الحديث، القاهرة - ط (١) ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - للشوكاني - طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، ط (١) ١٩٣٧م.
- أصول التشريع الإسلامي - علي حسب الله - دار المعارف، مصر.

- أصول الفقه - محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي .
- أصول الفقه - محمد الخضري - المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .
- أصول الفقه الإسلامي - محمد شلبي - دار النهضة العربية، بيروت، ط (٢) ١٩٧٨م .
- أصول الفقه الإسلامي - وهبة الزحيلي - دار الفكر، دمشق، ط (١) ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م .
- أصول النظام الاجتماعي - الطاهر بن عاشور - الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٧٩م .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن قيم الجوزية - ضبط: محمد عبد الله دراز - المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة .
- أزمة العقل المسلم - عبد الحميد أحمد أبو سليمان - طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي .
- البرهان في أصول الفقه - للجويني - تحقيق: عبد العظيم الديب - دار الوفاء، المنصورة - ط (٣)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- البرهان في علوم القرآن - للزركشي - تحقيق: أبو الفضل إبراهيم - دار المعرفة، بيروت، ١٣١٩هـ .
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - للآلوسي - دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (٤)، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله - فتحي الدريني - مؤسسة الرسالة،

- بيروت، ط (١) ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- البعد المصدري لفقه النصوص - صالح قادر الزنكي - كتاب الأمة، قطر (١١٣)، ط (١) ١٤١٧هـ / ٢٠٠٦م.
- تاريخ المذاهب الإسلامية - محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي بالقاهرة.
- تحليل الأحكام - محمد شلبي - دار النهضة العربية، بيروت - ط (١) ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- تفسير التحرير والتنوير - محمد الظاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.
- تفسير القرآن العظيم - لابن كثير - دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- التفسير اللغوي للقرآن الكريم - مساعد الطيار - دار ابن الجوزي، لبنان، ٢٠٠١م.
- التفسير الماركسي للإسلام - محمد عمارة - دار الشروق، ط (٢)، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي - محمد أديب صالح - المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- الجامع لأحكام القرآن - للقرطبي - دار الكتاب العربي، القاهرة، ط (٣)، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.
- حجية السنة - عبد الغني عبد الخالق - طبع المعهد العالمي الإسلامي، ط (١)، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

- حرية الاعتقاد في القرآن الكريم - عبد الرحمن حللي - المركز الثقافي العربي - دمشق.
- حوار حول مشكلات حضارية - محمد سعيد رمضان البوطي - مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- حول إعادة تشكيل العقل المسلم - عماد الدين خليل - كتاب الأمة، قطر، (٤).
- خصائص التشريع في السياسة والحكم - فتحي الدريني - مؤسسة الرسالة، بيروت - ط(٢)، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- الخصائص العامة للإسلام - يوسف القرضاوي - دار وهبة بالقاهرة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - عبد المجيد النجار - طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط(٣)، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
- الرسالة - للشافعي - تحقيق: أحمد شاكر - دار التراث، القاهرة، ط(٢)، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- رسالة في رعاية المصلحة - للإمام الطوفي، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح - الدار المصرية اللبنانية، ط(١١)، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- سلطة النص - عبد الهادي عبد الرحمن - دار سيناء للنشر، ومؤسسة الانتشار العربي، ط(٢)، ١٩٩٨م.
- شرح الكوكب المنير - محمد أحمد الفتوحي - تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد - دار القلم، دمشق، ١٤٠٠هـ.

- ضوابط في فهم النص - عبد الكريم حامدي - كتاب الأمة، قطر (١٠٨) - ط (١)، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - محمد سعيد رمضان البوطي - مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٦)، ١٤٢١هـ.
- العالمية الإسلامية الثانية - محمد أبو القاسم الحاج حمد - دار ابن حزم، بيروت، ط (٢)، ١٩٩٦م.
- العقل العربي وإعادة التشكيل - عبد الرحمن الطريفي - كتاب الأمة، قطر - العدد (٣٥)، ط (١) ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- العقل والسلوك في البنية الإسلامية - عبد المجيد النجار - منشورات مطبعة الجنوب، تونس، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- علم أصول الفقه - عبد الوهاب خلاف - مكتبة الدعوة بالأزهر.
- العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب - محمد أركون - ترجمة: هاشم صالح - دار الساقي، لندن، ط (١)، ١٩٩٠م.
- فصول في الفكر الإسلامي - عبد المجيد النجار - دار الغرب الإسلامي، بيروت - ط (١) ١٩٩٢م.
- الفقيه والمتفقه - الخطيب البغدادي - تحقيق: عادل يوسف الغزالي - دار ابن الجوزي، السعودية، ط (٢)، ١٤٢١هـ.
- الفكر الإسلامي الحديث وعلاقته بالإسلام الغربي - محمد البهي - مكتبة وهبة، القاهرة.
- الفكر الإسلامي: قراءة علمية - محمد أركون - ترجمة: هاشم صالح - مركز الإنماء القومي، بيروت، ط (٢)، ١٩٩٦م.

- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي - للحجوي - دار الكتب العلمية، بيروت - ط (١)، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- في فقه التدين فهماً وتنزيلاً - عبد المجيد النجار - كتاب الأمة، قطر، العددان (٢٢، ٢٣)، ط (١)، ١٩٨٩م / ١٤١٠م.
- في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام - محمد عمارة - مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
- القراءة المعاصرة في الميزان - أحمد عمران - دار النفائس، لبنان، ط (١)، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي - مصطفى حلمي - دار الدعوة، الإسكندرية - ط (١)، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- القيم الضرورية ومقاصد التشريع - فهمي محمد علوان - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.
- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة - محمد شحرور - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط (١)، ١٩٩٩م.
- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - للزمخشري - دار المعرفة، بيروت.
- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي - عبد العزيز أحمد النجاري - دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ.
- كيف نتعامل مع القرآن الكريم - يوسف القرضاوي - دار الشروق، ط (٦)، ٢٠٠٧م.

- مباحث الحكم عند الأصوليين - محمد سلام مذكور - دار النهضة العربية، القاهرة.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - ابن قيم الجوزية - دار الحديث، القاهرة، ط(١)، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- المدخل لدراسة السنة النبوية - يوسف القرضاوي - مؤسسة الرسالة، ط(١)، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- المدخل لدراسة الشريعة - عبد الكريم زيدان - مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م.
- المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة - يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة، ١٩٩٢م.
- المستصفى من علم الأصول - للغزالي - تحقيق، محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه - عبد الوهاب خلاف - دار القلم، القاهرة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - عبد الرحمن بن زيد الزبيدي - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - ط(١)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- المصلحة في التشريع الإسلامي - مصطفى زيد - دار الفكر العربي، القاهرة.
- مفاتيح الغيب - للفخر الرازي - دار الغد العربي، القاهرة، ط(١)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن - نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٠م.

- مقاصد الشريعة الإسلامية - لابن عاشور - دار النفائس، الأردن، ط (٢)، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي - محمد فتحي الدريني - مؤسسة الرسالة - ط (٣)، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم - صبري المغولي - دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م.
- منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي - عبد المجيد السوسوة - دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة - ١٩٩٢م.
- منهج السياق في فهم النصوص - عبد الرحمن بودرع - كتاب الأمة، قطر (١١١)، ط (١) ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
- الموافقات في أصول الشريعة - للشاطبي - شرح: عبد الله دراز - دار الفكر العربي، القاهرة.
- نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره - محمد علي السائس - طبع مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ.
- النص، السلطة، الحقيقة - نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي - حسين حامد - مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١م.
- نظرية المقاصد عند ابن عاشور - إسماعيل الحسني - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط (١)، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي - أحمد الريسوني - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط (٤)، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة - راجع الكردي - طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي - ط (١)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- نقد الخطاب الديني - نصر حامد أبو زيد - مكتبة مدبولي، القاهرة.
- الوجيز في أصول الفقه - عبد الكريم زيدان - مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
- الوحي والإنسان: قراءة معرفية - محمد السيد الجليند - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
